



Studia Biblica Slovaca

2/2015

7

Ročník 7

2015

Číslo 2

Studia Biblica Slovaca

Obsah

Štúdie

Jeremy CORLEY
Tripartite Creation in Sirach 16:26–17:4 155-184

Blažej ŠTRBA
Bezhraničné Božie odpustenie? Hebrejský koreň *slh* a jeho grécke preklady ako základný prvok teológie Starého zákona o odpustení 185-219

Juraj FENÍK
Dočasne neplodná: Alžbeta a premena žien v Lukášovom evanjeliu 220-247

Ladislav TICHÝ
“Buďte milosrdní” (Lk 6,36) v kontextu Nového zákona 248-264

Dagmar KRÁĽOVÁ
“Lebo jeho milosrdenstvo je večné”. Náčrt korelácie integrity a milosrdenstva u vybraných biblických postáv a jej osvetlenie z psychologického hľadiska 265-282

Abstrakty a recenzie 283-306

Správy a oznamy 307-310



ISSN 1338-0141

www.biblica.sk





Studia Biblica Slovaca je recenzovaný vedecký časopis zameraný na skúmanie Svätého písma Starého a Nového zákona predovšetkým zo stránky filologickej, historickej, exegetickej a teologickej.

Ročník VII (2015), číslo 2

Vydáva Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, IČO 0039786510.

Vedecké kolégium/Advisory board: Reimund BIERINGER (Leuven, B) – Georg BRAULIK OSB (Wien, A) – Peter DUBOVSKÝ SJ (Roma, I) – Pavol FARKAŠ (Nitra) – Massimo GRILLI (Roma, I) – Leslie HOPPE OFM (Chicago, USA)

Šéfredaktor: Blažej ŠTRBA (Badín)
Zástupca šéfredaktora: Jozef JANČOVIČ (Bratislava)
Redaktor pre recenzie: František TRSTENSKÝ (Spišské Podhradie)
Výkonný redaktor: Martina KORYTIAKOVÁ (Roma, I)

Redakčná rada /Editorial board: Jaroslav BROŽ (Praha, CZ) – Juraj FENÍK (Košice) – Júlia Daniela ISKROVÁ OP (Ružomberok) – Róbert JÁGER (Košice) – Jozef JANČOVIČ (Bratislava) – Peter JUHÁS (Viedeň, A) – Branislav KEUSKA (Ružomberok) – Róbert LAPKO (Košice) – Libor MAREK (Detroit, USA) – Jaroslav RINDOŠ (Bratislava) – Milan SOVA (Bratislava) – Jozef TIŇO (Bratislava) – Gabriela Ivana VLKOVÁ OP (Olomouc, CZ)

Za lektorovanie všetkých článkov zodpovedá redakčná rada.

Jazyková úprava: Dušan Rončák

Obálka: Martin Mičko

Na príprave publikácie sa podieľali aj Lionel Goh, Dagmar Kráľová FMA a Lucilla Tongelová SDR.

Príspevky v slovenčine, češtine a v angličtine (od zahraničných autorov), alebo knihy na recenziu prosíme poslať na adresu redakcie *Studia Biblica Slovaca*, Banská 28, 976 32 Badín (Slovakia), redakcia@biblica.sk.

Príspevky sa požadujú v elektronickej podobe, podľa možnosti v textovom editore Microsoft Word. Ak sú používané iné fonty písma pre hebrejčinu a gréčtinu ako v programe BibleWorks, tak upresniť aké, prípadne preposlať používaný font spolu s príspevkom. Príspevok typu štúdia, poznámka alebo reflexia musí byť doplnený abstraktom a jeho anglickou verzou, anglickým názvom príspevku, max. piatimi kľúčovými slovami v slovenčine/češtine a angličtine, zoznamom bibliografie a kontaktom na autora príspevku. Nevyžiadané rukopisy sa nevracajú. Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok a vykonať potrebnú jazykovú a štylistickú úpravu prijatých príspevkov. Upresňujúce podmienky pre prispievateľov sú dostupné www.biblica.sk.

Články časopisu sú abstrahované v troch svetových periodikách: *Old Testament Abstracts* ISSN 0364-8591, *New Testament Abstracts* ISSN 0028-6877 a *Elenchus of Biblica*.

S povolením Arcibiskupského úradu v Bratislave zo dňa 3. júna 2014

Prot. N. 2229/2014

Studia Biblica Slovaca

Printed in Slovakia, 12/2015.

Vychádza dvakrát do roka.

Cena: 6 €

Contents

Treaties

Jeremy CORLEY Tripartite Creation in Sirach 16:26–17:4	155-184
Blažej ŠTRBA Boundless Is God's Forgiveness? The Hebrew Root <i>slh</i> and Its Greek Translations as an Essential Element of the Old Testament Theology of Forgiveness	185-219
Juraj FENÍK Temporarily Barren: Elizabeth and the Transformation of Women in Luke's Gospel	220-247
Ladislav TICHÝ "Be Merciful" (Luke 6:36) in the Context of the New Testament	248-264
Dagmar KRÁĽOVÁ "For His Mercy Is Everlasting". An Outline of the Correlation between Integrity and Mercy in Selected Biblical Characters and Its Clarification from the Psychological Point of View	265-282
Abstracts and reviews	283-306
Communications and references	307-310



Tripartite Creation in Sirach 16:26–17:4

Jeremy Corley

Introduction

In summer 2015 Pope Francis captured public attention with his encyclical letter on the environment, entitled *Laudato Si': On Care for our Common Home*. In a section dealing with the biblical accounts, the letter comments on Gen 1:28, where God tells humanity to subdue the earth and have dominion over all the animals. Pope Francis firmly states (§67) that “nowadays we must forcefully reject the notion that our being created in God’s image and given dominion over the earth justifies absolute dominion over other creatures”¹. In response to what the letter calls a “distorted anthropocentrism”, it asserts (§69): “Each creature possesses its own particular goodness and perfection ... Each of the various creatures, willed [by God] in its own being, reflects in its own way a ray of God’s infinite wisdom and goodness. Humanity must therefore respect the particular goodness of every creature”².

Pope Francis draws on many generations of Judeo-Christian creation theology, ultimately rooted in biblical texts such as Genesis 1–3. In fact, reflections on God’s providential ordering of the world range from ancient biblical and Stoic pronouncements to modern theories of intelligent design and faith-based ecological concern. The belief that God has providentially arranged the cosmos is expressed at various points in the Bible, even though the Greek noun *πρόνοια* (“providence”), favored by the Stoics, occurs in this sense only eight times in the later portions of the LXX³. Despite the word’s absence from the Greek version of Ben Sira, the concept is present in the sage’s thought, as

¹ POPE FRANCIS, *Laudato Si'*, 39.

² POPE FRANCIS, *Laudato Si'*, 40-41.

³ The term refers to divine providence in Wis 14:3; 17:2; LXX Dan 6:18; 3 Macc 4:21; 5:30; 4 Macc 9:24; 13:19; 17:22. However, both NT instances of the word refer to human foresight (Acts 24:3; Rom 13:14), as in 2 Macc 4:6. Instead of the Vulgate numeration, this article will use the verse numbers of the Masoretic Text for the protocanonical books and the LXX verse numbers for the deuterocanonical writings.

Aitken notes in his article on the subject: “God’s works have been arranged in good order (16:26-27; 39:12-35) and the works of creation all have their own purpose (39:16)”⁴.

God’s providential care for creation is the subject of three sections: Sir 16:24–17:14; 39:12-35; 42:15–43:33⁵. Whereas Sir 39:12-35 praises God’s justice in the ordering of the world, Sir 42:15–43:33 celebrates God’s marvels evident in creation. In the passage from Ben Sira being discussed here (16:26–17:4), the sage outlines God’s providence in the making of heavenly bodies (connected with the angels), animals and plants, and finally human beings. Because the sage’s writing gives most attention to human beings (17:1-14), his view of humanity has been frequently studied, whereas much less study has been given to his teaching on the origin of other created things⁶. Hence this article will focus on the creation of the three elements specified in the poem: the heavenly host (four bicola in 16:26-28), the animals and plants (two bicola in 16:29-30), and finally human beings (four bicola in 17:1-4).

Context and Structure of Sirach 16:26–17:4

Sirach 16:26–17:4 is the central portion of 16:24–17:14, which itself forms an important subsection within the long poem on God, sin and mercy in Sir 15:11–18:14⁷. After an imagined opponent’s objection that God could not be concerned with a mere human being (16:17-23), Ben Sira’s response is a subunit of twenty bicola recalling the creation (16:24–17:14). Following the call to attention (16:24-25), Sir 16:26–17:4 deals progressively with three stages of creation, according to Duesberg and Auvray: “Ben Sira follows the order of the narrative of Genesis 1: creation of the stars, of the plants and animals, of

⁴ AITKEN, *Divine Will*, 286.

⁵ See PRATO, *Il problema*, 266-283; 62-115; 116-208; BURTON, *Sirach*, 115-123, 163-171, 172-189. The creation theme recurs in other pericopes (e.g., Sir 1:1-10; 18:1-14; 24:1-34; 33:7-15; 40:1-17; 41:1-13).

⁶ On Sir 17:1-14 see, for instance, ALONSO SCHÖKEL, *Vision*; LEVISON, *Portraits*, 35-38; KAISER, *Mensch*; WICKE-REUTER, *Providenz*, 152-160.

⁷ PRATO, *Il problema*, 266; cf. GILBERT, *God*, 124-128.

humanity”⁸. Thereafter Sir 17:6-14 considers the gift of human faculties and the life-giving law. Hence we may divide the poem into six stanzas⁹:

- I. Call to attention (16:24-25)
- II. Creation of the heavenly host (16:26-28)
- III. Creation of the plants and animals (16:29-30)
- IV. Creation of humanity (17:1-4)
- V. Divine gift of human faculties (17:6-10)
- VI. Divine gift of the Torah (17:11-14)

Although pre-exilic Israelite writings often envisaged a three-decker universe consisting of the heavens above, the earth below, and the waters under the earth (cf. Exod 20:4; Deut 5:8; Ps 24:1-2), a different classification of the creation into three parts appears in some Second Temple Jewish texts (e.g., Psalm 148; LXX Dan 3:52-90): the heavenly bodies (frequently connected with the angels), the animals together with plants on earth, and humankind. This rather anthropocentric view appears within the treatment of creation in Sir 16:26–17:4. Such a tripartite classification of creation in Sir 16:26–17:4 reflects a threefold progression of first heaven and then earth and humanity, found in Psalm 148¹⁰.

Table 1

Divine Providence	Psalm 148	Sirach 16:26–17:4
Heavenly bodies	148:1-6	16:26-28
Earth	148:7-10	16:29-30
Human beings	148:11-14	17:1-4

Besides the structural similarity, there are also some parallels of vocabulary between Psalm 148 and Sir 16:26–17:4.

⁸ DUESBERG – AUVRAY, *L’Ecclésiastique*, 80 (my translation).

⁹ HASPECKER, *Gottesfurcht*, 151, n. 57; SEGAL, *Sēper*, 102-103. Note that Sir 17:5, absent from the earliest Greek manuscripts but found in the Lucianic witnesses, is a later addition; cf. PRATO, *Il problema*, 276, n. 156; SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 282.

¹⁰ MARBÖCK, *Jesus Sirach 1–23*, 215. Ben Sira’s sequence of heaven-earth-humanity matches Psalm 148, although the psalm exhibits a clear bipartite structure, with vv. 1-6 dealing with heaven and then vv. 7-14 concerned with earth (including humanity); cf. WATSON, *Chaos*, 209. In this article all biblical translations are mine.

Table 2

Greek Sirach 16:26–17:4

By the Lord's judgment (conj.: creation) his works exist from the beginning, and from their making he defined their destinies. He arranged forever his works, and their rulings for their generations... And forever they shall not disobey his utterance (16:26-28).
He placed the fear of him upon all flesh, and to have dominion over beasts and birds (17:4).

LXX Psalm 148

Let them [= the heavens] praise the name of the Lord, for he himself spoke and they came to be; he himself commanded and they were created. He established them forever, and forever and ever. He gave a decree, and they will not transgress (148:5-6).
The beasts and all the cattle, reptiles and winged birds (148:10).

A tripartite arrangement of creation (as heaven-earth-humanity) is also evident in the Song of the Three Young Men in the Greek text of Daniel (Dan 3:52-90)¹¹.

Table 3

Divine Providence	Greek Daniel 3	Sirach 16:26–17:4
Heavenly bodies	3:52-73	16:26-28
Earth	3:74-81	16:29-30
Human beings	3:82-90	17:1-4

In addition, the layout of Ben Sira's argumentation in 16:26–17:4 has a general parallel in Stoic thinking, as evidenced in Cicero's treatise on the nature of the gods (*De natura deorum*, hereafter *ND*)¹².

Table 4

Divine Providence	Cicero, <i>De natura deorum</i>	Sirach 16:26–17:4
Stars of heaven	2.102-119	16:26-28
Earth	2.120-132	16:29-30
Human beings	2.133-167	17:1-4

¹¹ MARBÖCK, *Jesus Sirach 1–23*, 215. Parallels of the Greek canticle with Psalm 148 are noted by MARTTILA, *Reinterpretation*, 165, and DI LELLA, *Analysis*, 58-61, although Greek Dan 3:64-73 mentions the meteorological phenomena with the heavenly bodies, whereas Ps 148:8 includes them in the context of the earth.

¹² WICKE-REUTER, *Providenz*, 184. Cicero's treatise refers back to some teachings of Chrysippus (who died ca. 206 B.C.), even though the Latin work was written around 76 B.C.

After an introductory celebration of the beauty of the earth and sea (*ND* 2.38-40 §§98-101), Cicero begins a long section on the sun, moon, and stars (*ND* 2.40-46 §§102-119), before concluding: “If anyone is not impressed by this coordination of things and this harmonious combination of nature to secure the preservation of the world, I know for certain that he has never given any consideration to these matters” (*ND* 2.46 §119)¹³. Cicero then turns his attention from things celestial to things terrestrial (*ND* 2.47 §120), and he concludes that his findings show that everything in this world is governed by divine intelligence and wisdom (*ND* 2.53 §132). After treating other earthly creatures, Cicero then moves on to human beings. Considering reason (*ratio*) to be the highest endowment of humanity (cf. Sir 17:6-7), Cicero asks (*ND* 2.53-54 §133)¹⁴:

For whose sake then shall one pronounce the world to have been created? Doubtless for the sake of those living beings which have the use of reason; these are the gods and humankind, who assuredly surpass all other things in excellence, since the most excellent of all things is reason... And that humanity has been cared for by divine providence will be more readily understood if we survey the whole structure of humanity and all the conformation and perfection of human nature.

Thus, Cicero offers a lengthy philosophical argument for divine providence in the ordering of the heavens, earth, and human life, while Ben Sira provides a concise theological description of the providential creation of the heavenly beings, the earthly creatures and then humankind. Let us now consider these three elements in their sequence.

¹³ RACKHAM, *Cicero*, 237 (this and the next Ciceronian quotation are slightly modified by me).

¹⁴ RACKHAM, *Cicero*, 251.

Heavenly Bodies (Greek Sirach 16:26-28; Vg 16:26-29)

The creation of God's heavenly works is described in Sir 16:26-28. Unfortunately only six Hebrew words of our section survive in the last extant line of MS A: "When God created his works from the beginning, for their life..."¹⁵. Here I present my translation of the Greek text, where I follow Ziegler's critical edition, except where he emends the major uncials.

- ²⁶By the Lord's judgment his works exist from the beginning¹⁶,
and from their making he defined their destinies.
²⁷He arranged forever his works¹⁷,
and their rulings for their generations.
They neither hunger nor become weary¹⁸,
and they do not cease from their works.
²⁸Each one does not oppress its neighbor,
and forever they shall not disobey his utterance.

Because of the complex textual situation for Ben Sira, I now present the Syriac text for comparison. The text used is Ceriani's edition of the Ambrosian Codex (known as 7a1)¹⁹. While the general message of the section is similar to

¹⁵ For the extant Hebrew text see BEENTJES, *Book*, 47; BEN-HAYYIM, *Book*, 24; SEGAL, *Sēper*, 102. The Greek text of 16:26–17:4 is from ZIEGLER, *Sapientia*, 200-201.

¹⁶ Ziegler echoes Smend (*Weisheit*, 153) in conjecturing κτίσει ("creation"), matching Hebrew and Syriac, where Greek reads κρίσει ("judgment"), followed by Latin. See LXX Ps 111[110]:7: "The works (ἔργα) of his hands are truth and judgment/justice (κρίσις)".

¹⁷ Ziegler follows Codex Sinaiticus in reading τὰ ἔργα αὐτῶν ("their works"), matching Latin and Syriac, where the other Greek uncials read τὰ ἔργα αὐτοῦ ("his works"), matching LXX Gen 2:2. Reversing v. 27a and v. 27b by comparison with the Greek, the Latin text reads a form of v. 27b as the conclusion of v. 26: "and their beginnings among his peoples".

¹⁸ The Greek verbs in vv. 27c-28a are in the aorist, which I understand as a gnomic aorist, hence translated here with the present tense (BDF §333). For the verb ἐπείνασαν ("they hunger"), the conjectural reading ἐπόνεσαν ("they grow tired") is proposed by SEGAL, *Sēper*, 104. However, the depiction here of heavenly creatures neither hungering nor becoming weary matches the description of God in LXX Isa 40:28, where the same two verbs appear: cf. PRATO, *Il problema*, 270.

¹⁹ CALDUCH-BENAGES – FERRER – LIESEN, *Wisdom*, 128-129; see 39-51 on the characteristics of this version.

the Greek, there are some differences of detail, such as the expansion of v. 27c (Greek) into two cola in the Syriac.

- ²⁶When God created his works from the beginning,
 he allotted their laws among their creatures.
²⁷And he set their works until the end,
 and their authority to all generations of the world.
 They do not hunger and they do not thirst,
 and they do not become weary and they do not toil,
 and they are not lacking in their strength.
²⁸They do not hate one another,
 and until eternity they do not transgress his word.

Just as Sir 39:33 asserts that God’s ordering of the universe provides for the needs of each created thing, so Sir 16:26-28 seeks to show that divine providence is clearly evident from the creation, and the world is governed by the divine command. For the act of creating, Ben Sira utilizes the verb ברא, a term reserved in the Bible for God’s activity (e.g., Gen 1:1; Sir 15:14)²⁰. The language employed for the creation of God’s works in 16:26a echoes phraseology found earlier in 15:14a:

16:26a (Hebrew MS A): כברא אל מעשיו מראש
 When God created his works from the beginning...

15:14a (Hebrew MS B): הוא מראש ברא אדם
 He himself from the beginning created humanity/Adam...

While 15:14a focuses on the making of humanity or Adam (singular, probably a collective), 16:26a mentions the creation of God’s works (plural, מעשיו).

Although Ben Sira does not define God’s works in 16:26, the next two verses suggest that he is referring here mainly to the heavenly luminaries; for instance, Gilbert says that “in 16:27-28 he seems to refer to the stars”²¹. Likewise,

²⁰ WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 98; WENHAM, *Genesis 1–15*, 14. Elsewhere the Hebrew MSS sometimes employ the verb חלק, which can mean “assign” or “allot” (e.g., Sir 16:16; 45:22), but which can also mean “create” (e.g., Sir 31:13, 27); cf. PRATO, *Il problema*, 389-91; O’CONNOR, *Language*, 223-226.

²¹ GILBERT, *God*, 125, echoing SMEND, *Weisheit*, 153; cf. PRATO, *Il problema*, 268-271; WICKE-REUTER, *Providenz*, 148; RICKENBACHER, *Weisheitsperikopen*, 147-148.

Argall explains 16:26-28: “When Ben Sira looks up at the first of God’s works, the luminaries, he sees that they are ordered by God”²². Similarly, the context in Sir 42:15–43:12 suggests that the same term מעשיו (“his works”) principally denotes the lights of heaven in the Masada text of Sir 42:15: “By the utterance of the Lord are his works”. By way of contrast, Marlow considers that “his works” in 16:26 refer to “the formation of the earth as well as the heavens”²³. Certainly the heavenly bodies are regarded as God’s works in the Psalter: “For I will see the heavens, works (ἔργα) of your fingers, moon and stars which you founded” (LXX Ps 8:4; cf. 19[18]:2; 102[101]:26), although LXX Ps 8:7 also describes earthly creatures as “the works (ἔργα) of your hands”.

By contrast with Enochic texts, Ben Sira’s angelology tends to be restrained, so that Fletcher-Louis affirms: “Sirach is remarkably uninterested in the angelic realm”²⁴. Indeed, the major Greek uncials only once employ the term ἄγγελος (angel, 48:21) to describe the destruction of King Sennacherib’s army fighting against Hezekiah: “His angel wiped them out” (cf. Isa 37:36; 2 Kgs 19:35), but the Hebrew text here mentions no angel: “He [= God] routed them with a plague”. In addition, the Lucianic MSS use the word in 43:26, the sole case where the extant Hebrew text has מלאך (messenger or angel). When the Hebrew text of 43:26 declares: “For his sake a messenger (מלאך) succeeds, and because of his words it performs [his] will”, the term מלאך seems to denote not an angel but rather God’s messenger, perhaps everything created (Ps 104:4) or the divine word (Ps 147:15) or possibly the divinely-guided mariner (Ps 107:23)²⁵. Yet despite avoiding use of the term מלאך in the sense of angel, Ben Sira elsewhere refers to the heavenly court of angels with other expressions such as God’s “holy ones” or “hosts” or “works”. For instance, the Masada text of

²² ARGALL, *I Enoch*, 136; for angels as ruling the stars see 136, n. 377.

²³ MARLOW, *What am I*, 43; cf. WÉNIN, *De la création*, 149-150; SHEPPARD, *Wisdom*, 74, n. 8.

²⁴ FLETCHER-LOUIS, *Cosmology*, 80. Unlike various other Second Temple writings (e.g., Tobit, Daniel, *I Enoch*), Ben Sira says nothing about revelations to individuals by named angels. Instead, he speaks of the heavenly host glorifying God (cf. 42:17) and reliably operating the luminaries (cf. 43:8-10).

²⁵ PRATO, *Il problema*, 138, 197-198; CALDUCH-BENAGES, *God*, 86. Codex Sinaiticus of 43:26 says: “On account of him its task/purpose (τέλος) is success, and by his word everything is composed”, while most Lucianic MSS read in the first colon: “On account of them his messenger (ἄγγελος) succeeds”. Note that an emended text of 43:26 is given by ZIEGLER, *Sapientia*, 330.

42:17 speaks of the angels: “God’s holy ones (קִדְשֵׁי אֱלֹהִים) have not sufficed to recount all his wonders. The Lord has strengthened his hosts (צְבָאוֹי) to stand firm before his glory”²⁶.

If 16:26 refers to God’s heavenly works, does the word מַעֲשָׂיו (“his works”) denote the stars or the angels or both? Kugel claims that the term refers to “the angels in heaven”²⁷. Whereas modern readers distinguish between the inanimate stars and the angelic figures, the heavenly bodies were sometimes connected with angelic beings in Second Temple period Jewish writings. Such a conception is highly developed in the *Astronomical Book* (= *1 Enoch* 72–82), in which the archangel Uriel reveals to Enoch the heavenly meteorological phenomena. Just as *1 Enoch* attests the ancient Jewish belief (common in apocalyptic texts) linking heavenly luminaries with angels, so the New Testament Apocalypse describes a star fallen from heaven to earth, representing a rebel angel (Rev 9:1)²⁸. Commenting on Rev 9:1, Adela Yarbro Collins explains: “Pagans believed that stars were divine beings; Jews identified them as angels”²⁹.

According to Genesis 1, light is created on the first day (Gen 1:3), whereas the heavenly luminaries are created on the fourth day (Gen 1:16)³⁰. However, the *Book of Jubilees* (2nd century B.C.) speaks briefly of the origin of various angels – understood as controlling meteorological phenomena – as actually occurring on the first day of creation (*Jub.* 2:2-3)³¹:

For on the first day he created the heavens, which are above, and the earth, and the waters and all of the spirits which minister before him: the angels of the presence, and the angels of sanctification, and the angels of the spirit of fire, and the angels of the spirit of the winds, and

²⁶ PRATO, *Il problema*, 160-162; CALDUCH-BENAGES, Hymn, 125-126; ARGALL, *1 Enoch*, 144; CORLEY, *Traditions*, 55.

²⁷ KUGEL, *Traditions*, 49, n. 5.

²⁸ YARBRO COLLINS, *The Apocalypse (Revelation)*, 1006. For earlier concepts of astral deities see SMITH, *Astral Religion*, 191-195.

²⁹ KUGEL, *Traditions*, 76. This connection already appears within the first divine speech in Job 38:6-7: “On what were its [= the earth’s] bases sunk, or who set down its cornerstone, when the stars of morning cried out together, and all the sons of God [= heavenly beings] shouted for joy?”.

³⁰ WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 112; KUGEL, *Traditions*, 47-48.

³¹ WINTERMUTE, *Jubilees*, 55. Cf. KUGEL, *Traditions*, 76; FRECHETTE, *Blessing*, 125-127.

the angels of the spirit of the clouds and darkness and snow and hail and frost, and the angels of resounding and thunder and lightning, and the angels of the spirits of cold and heat and winter and springtime and harvest and summer, and all of the spirits of his creatures which are in heaven and on earth... Then we saw his works and we blessed him.

Early Enochic literature also has a developed angelology, which Ben Sira may have known³². For instance, the *Astronomical Book* (*1 Enoch* 72–82, probably 3rd century B.C.) explains in some detail how phenomena of astronomy and meteorology result from the workings of angelic figures, and also describes the angels ruling over the stars. The *Astronomical Book* begins by referring to the ordered pattern of the lights of heaven under the leadership of the angel Uriel: “The book about the motion of the heavenly luminaries, all as they are in their kinds, their jurisdiction, their time, their name, their origins, and their months which Uriel the holy angel who was with me (and) who is their leader, showed me” (*1 Enoch* 72:1)³³. Similarly, although the exact wording of Sir 16:26 differs between the textual traditions, the verse suggests an element of predestination in the notion that God assigned to his angelic creatures their “laws” (Syriac) or “destinies” (Greek).

Thereafter, the Greek text of Sir 16:27 speaks of God’s arrangement of his creation: “He arranged (ἐκόσμησεν) forever his works (τὰ ἔργα αὐτοῦ), and their rulings for their generations”. This affirmation is reminiscent of LXX Gen 2:1-2: “The heaven and the earth and all their arrangement (κόσμος) were completed; and on the sixth day God completed his works (τὰ ἔργα αὐτοῦ) which he made”. The Hebrew text of Gen 2:1-2 differs slightly: “And the heavens and the earth and all their host (צבאם) were completed; and on the seventh day God had completed his commission which he had done (עשה)”. Kugel comments on Gen 2:1: “The phrase ‘hosts of heaven’ is frequently used in the Bible for angels (see, for example, 1 Kgs 22:19). This verse [= Gen 2:1] thus seemed to imply that the creation of those ‘hosts of heaven’ had been finished by (at least) the end of the sixth day”³⁴. Ben Sira’s thought seems to fit into this line of interpretation.

³² Several scholars think that Ben Sira was aware of some early Enochic texts; cf. CALDUCH-BENAGES, Hymn, 131; ARGALL, *1 Enoch*, 8-13; CORLEY, Traditions, 52-59.

³³ Translation from NICKELSBURG – VANDERKAM, *1 Enoch*, 96. Cf. CORLEY, Traditions, 58; ARGALL, *1 Enoch*, 50-52.

³⁴ KUGEL, *Traditions*, 48 (referring also to Ps 104:2-5; Job 38:7). In Deut 4:19 and Isa 40:26 the term “host” refers to the stars; cf. WENHAM, *Genesis 1–15*, 35; WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 169.

According to the Greek of Sir 16:27, God “arranged forever his works, and their rulings for their generations”. The mention of “rulings” (ἄρχαί) echoes the Genesis statement about the sun ruling the day and the moon ruling the night: “God made the two great luminaries, the greater luminary for rulings (ἄρχαί) of the day and the lesser luminary for rulings (ἄρχαί) of the night, and the stars” (LXX Gen 1:16)³⁵. Similarly, Hebrew Ben Sira refers to the moon as “the government of designated times and an eternal sign” (Sir 43:6 MS B)³⁶. In the Syriac formulation of Sir 16:27, God “set their works until the end, and their authority to all generations of the world”. Building on the first creation story in Genesis, Sir 16:27 suggests divine predetermination of the role of the celestial host. The heavenly bodies are probably understood as linked to the angels, as in the Qumran *Hodayot* (1QH 9:10-15)³⁷:

You formed every spirit, and [their] work [you determined], and the judgment for all their deeds. You yourself stretched out the heavens for your glory, and all [...] you determined according to your will, and powerful spirits according to their laws, before they came to be holy angels [and ...] eternal spirits in their dominions: luminaries according to their mysteries, stars according to [their] paths, storm [winds] according to their task, shooting stars and lightning according to their service, and storehouses devised for their purposes [...] according to their mysteries.

In fact, the eternal function of the heavenly luminaries (Sir 16:26-28) contrasts with the limited lifespan of earthly human beings (17:1-2).

The heavenly luminaries are depicted as sentinels in Bar 3:34-35: “The stars shone out in their guard duties and rejoiced. He called them and they said, ‘We are present’. They shone out with rejoicing for the one who made them” (cf. 1QS 10:1-4). Likewise, Ben Sira’s later poem on God’s marvels in creation (Sir 42:15–43:33) seems to refer to angels keeping watch when it depicts the stars. The Masada text of Sir 43:9-10 declares:

The beauty of the heavens and the splendor of the starry array

³⁵ PRATO, *Il problema*, 269; SHEPPARD, *Wisdom*, 74; SEGAL, *Sēper*, 104; BEENTJES, *Rereading*, 210; cf. DINES, *Creation*, 12. By way of contrast, Peters (*Buch*, 142) interprets the “rulings” as referring not only to the stars but also to all parts of the creation.

³⁶ PRATO, *Il problema*, 178-179.

³⁷ Translation from SCHULLER – NEWSOM, *Hodayot*, 31 (using their numbering system). In apocalyptic thought the stars were considered to be controlled by angels, according to SCHREINER, *Sirach 1–24*, 93.

are a shining adornment in the heights of God.

By the word of Adonai it [= the starry array] stands as a statute,
and it does not sink down in their [= the heavens'] watches.

Moreover, at the end of the portrait of the moon, Hebrew MS B for Sir 43:8cd refers to the host (צבא) in the firmament of heaven: “Instrument of the host [in charge] of the water-skins on high, making the firmament shine with its splendor”³⁸.

When the Syriac text of 16:27 asserts that God’s works neither hunger nor thirst, the claim scarcely applies to human beings or animals, but fits well with the heavenly bodies³⁹. According to Kugel, “the idea that these celestial creatures never need food or rest and do not interfere or overlap with one another in their heavenly missions – all these are elsewhere frequently asserted to be true of angels”⁴⁰. A belief that angels do not eat occurs already in the Samson narrative, where the angel says to Manoah: “If you detain me, I will not eat from your loaves” (LXX Judg 13:16 Codex Vaticanus). Within the Book of Tobit, an explanation for Raphael’s seeming to eat is given in his farewell speech: “All the days I appeared to you, and I did not eat nor drink, but you yourselves were beholding a vision” (LXX Tob 12:19 Codex Vaticanus).

The statement that God’s works never cease from their labors (Sir 16:27) agrees with the sage’s later claim that the stars never relax in their watches (43:10). According to Prato, the stars are regarded as God’s heavenly army⁴¹. Indeed, Ben Sira marvels at the harmonious organization of the heavenly bodies: “Each one does not oppress its neighbor, and forever they shall not disobey his utterance” (16:28 Greek). The notion that the heavenly bodies (such as the sun) do not transgress the divinely-determined limits matches a theme already found in Fragment B 94 of the 5th-century B.C. philosopher Heraclitus: “Helios [= the sun] will not overstep his limits, otherwise the Erinnyes, the scourges of fate, will search him out”⁴².

³⁸ If it belongs with what precedes, Sir 43:8cd refers to the moon; so PRATO, *Il problema*, 180, n. 118; SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 493. However, this colon may belong with 43:9-10 on the stars; so SEGAL, *Sēper*, 395. The term צבאיו (his hosts) refers to God’s angels in Sir 42:17.

³⁹ PRATO, *Il problema*, 269-270.

⁴⁰ KUGEL, *Traditions*, 49, n. 5. Cf. CORLEY, *Traditions*, 57.

⁴¹ PRATO, *Il problema*, 270.

⁴² HENGEL, *Judaism*, 1.201; cf. WICKE-REUTER, *Providenz*, 184, n. 166.

In another poem Ben Sira describes how various phenomena (including those associated with meteorology) obediently fulfill God's purpose, even in bringing retribution to humans: "When he commands them they rejoice, and in their prescribed task they do not rebel against his utterance" (Sir 39:31, Hebrew MS B). The obedience of meteorological phenomena is also the focus of Ps 148:8 (MT): "Fire and hail, snow and smoke, stormy wind performing his word". Similarly, Ps 147:18 (MT) declares that God's command brings an end to freezing conditions: "He sends out his word and melts them".

Sirach 16:28 celebrates the harmonious operation of God's works, whereby the stars follow their predestined courses. According to the Greek, "each one does not oppress its neighbor", while the Syriac text states: "They do not hate one another"⁴³. The non-interference of each created thing is also noted in *1 Clement* 20:1-2 (ca. 96 A.D.): "The heavens move at his direction and obey him in peace. Day and night complete the course assigned by him, neither hindering the other"⁴⁴.

Stoic philosophers emphasized the harmonious obedience of all things to the natural law. For instance, the *Hymn to Zeus* (SVF 1.537), composed by the Stoic philosopher Cleanthes (who died ca. 230 B.C.), speaks of the obedience of the heavenly bodies to the Deity: "This whole universe, spinning round the earth, truly obeys (πειθεται) you wherever you lead, and is readily ruled by you" (lines 7-8)⁴⁵. Moreover, the notion of the perfect operation of all created things appears in Chrysippus' understanding of divine providence, as reported by Cicero: "In fact there is nothing else besides the world that has nothing wanting, but is fully equipped and complete and perfect in all its details and parts" (*ND* 2.13 §37)⁴⁶. As an example, the regular movements of the heavenly bodies serve for Cicero as an indication of divine providence (*ND* 2.38 §97)⁴⁷:

Who would not deny the name of human being to a man who, on seeing the regular motions of the heaven and the fixed order of the stars and

⁴³ This verse has an anthropomorphic formulation according to WICKE-REUTER, Ben Sira, 276. Although the Syriac form of v. 28a could have been influenced by Hebrew prohibitions against hating addressed to human beings (Lev 19:17; Sir 28:7), it perhaps looks more like a Christian expression based on Matt 5:43-44.

⁴⁴ HOLMES, *Apostolic Fathers*, 73.

⁴⁵ THOM, *Cleanthes*, 69; cf. WICKE-REUTER, *Providenz*, 53-54.

⁴⁶ RACKHAM, *Cicero*, 159.

⁴⁷ RACKHAM, *Cicero*, 217.

the accurate interconnexion and interrelation of all things, can deny that these things possess any rational design, and can maintain that phenomena, the wisdom of whose ordering transcends the capacity of our wisdom to understand it, take place by chance?

Elsewhere Ben Sira inculcates human obedience to God: “Those who fear the Lord will not disobey his utterances” (οὐκ ἀπειθήσουσιν ῥημάτων αὐτοῦ, 2:15). It is likely that Ben Sira draws an implied contrast with the frequent disobedience of human beings by mentioning the obedience of the heavenly luminaries: “Forever they shall not disobey his utterance” (οὐκ ἀπειθήσουσιν τοῦ ῥήματος αὐτοῦ, 16:28). Such obedience is presumed in the Letter of Jeremiah: “Sun and moon and stars are very obedient, being bright when sent out for a need” (Bar 6:59[60]). So also one of the *Psalms of Solomon* (1st century B.C.) declares: “Our God is great and glorious, living in the highest (heavens), who arranges the stars into orbits (to mark) time of the hours from day to day. And they have not deviated from their course, which he appointed them... And they have not wandered, from the day he created them, from ancient generations” (*Pss. Sol.* 18:10-12)⁴⁸. Moreover, the *Book of the Watchers* advises: “Contemplate all (his) works, and observe the works of heaven, how they do not alter their paths; and the luminaries of heaven, that they all rise and set, each one ordered in its appointed time; and they appear on their feasts and do not transgress their own appointed order” (*1 Enoch* 2:1)⁴⁹.

A contrast between nature’s obedience and human disobedience appears in various Jewish writings of the second and first century B.C. For instance, a Qumran text known as *IQFestivalPrayers* (1Q34bis 3.2.1-4) recalls that God made “the great light for day-time” and the heavenly lights operate “without their laws being broken”, whereas “the offspring of humanity has not understood all that you have given them as an inheritance, and they do not know you, so as to do your word, and they act more wickedly than anything”⁵⁰. Similarly, the *Testament of Naphtali* states: “Sun, moon, and stars do not alter their order; thus you should not alter the Law of God by the disorder of your actions” (*T. Naphtali*

⁴⁸ WRIGHT, *Psalms of Solomon*, 669-670; cf. PRATO, *Il problema*, 271.

⁴⁹ NICKELSBURG – VANDERKAM, *1 Enoch*, 21. Parallel noted by PRATO, *Il problema*, 271; SHEPPARD, *Wisdom*, 73, n. 6; ARGALL, *1 Enoch*, 159; WICKE-REUTER, *Providenz*, 150.

⁵⁰ This Qumran quotation is adapted from GARCÍA MARTÍNEZ – TIGCHELAAR, *Scrolls*, 1.145.

3:2)⁵¹. Likewise, the *Book of the Watchers* also draws a contrast between the obedience of non-human creatures and the disobedience of sinful human beings: “Contemplate all the trees... Contemplate all these works... They all carry out their works for him, and their works do not alter, but they all carry out his word... But you have not stood firm nor acted according to his commandments” (*I Enoch* 5:1-4)⁵².

Nevertheless, other passages in Enochic literature speak of disobedience on the part of some angelic figures. The *Book of the Watchers* includes a section on the fallen angels (*I Enoch* 6–11), while the *Astronomical Book* speaks of an angelic rebellion: “Many heads of the stars will stray from the command and will change their ways and actions, and will not appear at the times prescribed for them” (*I Enoch* 80:6)⁵³. According to one of the Qumran *Hodayot*, there will be judgment for heavenly as well as earthly creatures: “[The] host of heaven you will judge in heaven, and the inhabitants of the earth upon the earth. And also [in Sheol] below you will judge” (1QH 25:13-14, partly echoing Isa 24:21)⁵⁴. Ben Sira also seems to hint at angelic disobedience, since the Syriac text of Sir 17:32 (“God judges the hosts of heaven”) may refer to the punishment of some disobedient angelic leaders of the stars⁵⁵.

Later in the poem, Ben Sira speaks of commands about how to treat other people: “He commanded each one of them about a neighbor” (17:14b Greek). Here the concern for proper respect for one’s neighbor parallels the heavenly luminaries, which do not crowd out their neighbors: “Each one does not oppress its neighbor” (16:28a Greek)⁵⁶. Like the heavenly luminaries, the inhabitants of earth are also called to live in harmony. Hence Argall notes that the heavenly

⁵¹ KEE, *Testaments*, 812; cf. PRATO, *Il problema*, 271.

⁵² NICKELSBURG – VANDERKAM, *I Enoch*, 21-22; cf. ARGALL, *I Enoch*, 159.

⁵³ NICKELSBURG – VANDERKAM, *I Enoch*, 111. A punishment for angelic disobedience is described in *I Enoch* 10:1-15, while *I Enoch* 18:14 reports how the “end of heaven and earth” has become “a prison for the stars and the host of heaven”.

⁵⁴ SCHULLER – NEWSOM, *Hodayot*, 75.

⁵⁵ ARGALL, *I Enoch*, 137, 159; cf. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 285; CORLEY, *Traditions*, 61. Moreover, the Greek text of Sir 16:7 declares that God “was not propitiated over the ancient giants who rebelled in their might”, with the giants being understood from Gen 6:1-4 as children of fallen angels and human women; cf. CORLEY, *Traditions*, 63-64. However, the Hebrew text of Sir 16:7 may refer to Israel’s history; cf. GOFF, *Ben Sira*, 651.

⁵⁶ GILBERT, *God*, 127; CALDUCH-BENAGAS, *God*, 82; WICKE-REUTER, *Providenz*, 151; MARBÖCK, *Jesus Sirach 1–23*, 216.

luminaries serve as a model for human beings: “Just as ‘each’ (ἕκαστος) luminary is ordered not to crowd ‘its neighbor’ (τὸν πλησίον αὐτοῦ, 16:28a), so also God gives commands ‘to each’ (ἐκάστῳ) Israelite ‘pertaining to his neighbor’ (περὶ τοῦ πλησίον, 17:14b)”⁵⁷. Argall explains: “By observing the luminaries, Ben Sira has learned a lesson for humankind, and for Israel in particular”⁵⁸.

Animals and Plants (Greek Sirach 16:29-30; Vg 16:30-31)

God’s making of the non-human creatures on earth is briefly described in Sir 16:29-30. Here I supply my translation of the Greek text.

²⁹And after these things the Lord looked upon the earth,
and he filled it with his good things.

³⁰With the soul of every living thing he covered its surface,
and to it is their return.

As with Sir 16:26-28, I now offer the Syriac text of 16:29-30 for comparison, since there are evident differences in vv. 29b and 30b. More clearly than the Greek, the Syriac text distinguishes the creation of plants (v. 29) from the making of the animals (v. 30).

²⁹And after these things he looked forth upon the earth,
and he blessed it with all its crops.

³⁰With the souls of all living things (= beasts) he filled its surface⁵⁹,
and he gathered into its midst all their works.

As in some biblical texts (e.g., Ps 65:10-14; 104:14-30), Ben Sira regards the animals and plants as signs of God’s providential care. In some ways, this has parallels to Stoic thought. After referring to celestial phenomena, Cicero continues: “To come now from things celestial to things terrestrial, which is there among these latter which does not clearly display the rational design of an

⁵⁷ ARGALL, *1 Enoch*, 137.

⁵⁸ ARGALL, *1 Enoch*, 136; cf. GILBERT, Ben Sira, 93.

⁵⁹ The Syriac echoes Gen 1:22 with the sequence “bless” (v. 29b) and “fill” (v. 30a), but the Greek has the sequence “fill” (v. 29b) and “cover” (v. 30a). On the Latin form of v. 30a see the discussion of the verse.

intelligent being?” (*ND* 2.47 §120)⁶⁰. The Roman author gives many examples of the providential ordering of animal and plant life, noting, for instance, that nature “has provided with beauteous plenty, for each species of animal, that food which is suited to it” (*ND* 2.47 §120)⁶¹. Finally, Cicero concludes this section: “Thus every line of reasoning goes to prove that all things in this world of ours are marvellously governed by divine intelligence and wisdom for the safety and preservation of all” (*ND* 2.53 §132)⁶².

In a comparable fashion, Ben Sira moves from heavenly to earthly phenomena. Sirach 16:29 continues with “after these things”, presumably referring back to the creation of God’s heavenly works in vv. 27-28. Sheppard states: “The phrase ‘after these things’ marks a new stage in the creation commentary. Now God surveys the earth and fills it with living things (v. 30). This event may be intended to echo the divine decision, ‘Let the earth bring forth living creatures’ in Gen 1:24 (also cf. 1:20)”⁶³.

The Greek text’s mention of the creation of “good things” (16:29) seems to refer to the making of the various kinds of plants (Gen 1:12). To be sure, the Greek wording of Sir 16:29b (“he filled it with his good things”) could apply to both plants and animals, since Genesis calls both categories “good” (Gen 1:12.25), while Ps 104(103):24 MT speaks of God filling the earth with his works: “How great are your works, O LORD! You have made all of them in wisdom; the earth is filled with your property”. However, it is probably better to see the Greek text of 16:29b as denoting plants, matching the Syriac: “He blessed it with all its crops”, just as Ps 104(103):28 MT speaks of God’s providential gift of food: “You give to them; they harvest it. You open your hand; they are satisfied with what is good (טוב)”⁶⁴.

The statement that the Lord “looked upon (ἐπέβλεψεν) the earth” (Sir 16:29) loosely echoes the phrase: “God saw that it was good” (e.g., Gen 1:12), as well as the declaration on the sixth day: “God saw all that he had made, and behold, it was very good” (Gen 1:31). By way of contrast, the Deity elsewhere

⁶⁰ RACKHAM, *Cicero*, 237.

⁶¹ RACKHAM, *Cicero*, 239.

⁶² RACKHAM, *Cicero*, 251.

⁶³ SHEPPARD, *Wisdom*, 75.

⁶⁴ SEGAL, *Sēper*, 104. The Greek verb in the phrase “he filled (ἐνέπλησεν) it with his good things” (16:29) echoes LXX Ps 104(103):28: “they are filled (ἐμπλησθήσεται) with kindness”.

looks on the earth with stern judgment, as in Sir 16:19 (Hebrew MS A): “Even the bases of the mountains and the foundations of the world really quake at his gazing (בְּהִיטוֹ = ἐν τῷ ἐπιβλέψαι) towards them”. Hence, the God who looks benevolently upon the crated world (16:29) is the same God whose look can inspire trembling (16:19).

After the reference to plants in Sir 16:29, the next verse describes the creation of the animals. Whereas the Syriac version uses a plural formulation, “the souls of all living things”, the Greek uncials employ the singular phrase ψυχὴν παντὸς ζῴου (“the soul of every living thing”), echoing LXX Gen 1:21: πᾶσαν ψυχὴν ζῴων ἐρπετῶν (“every soul of creeping living things”; cf. LXX Gen 1:24)⁶⁵. The Greek term ζῴον (“living thing”) generally refers to an animal (e.g., Ps 104[103]:25; Sir 43:25; Wis 7:20)⁶⁶. However, the Latin text of Sir 16:30 differs somewhat from the Greek: “The soul of every living thing was naked before his face, and in it again is their reversion”. Whereas the Greek of v. 30a uses the verb “covered” (ἐκάλυψεν), the Latin strangely has the contrasting verb “was naked”, perhaps alluding to the discovery of human nakedness after the primeval sin (Gen 3:10-11) before the subsequent wearing of clothes as a covering (3:21)⁶⁷. Unlike human beings, animals wear no clothes.

Although God’s creatures cover the earth in fulfillment of his blessing (Gen 1:22), nevertheless they will return to the earth. Here the sage echoes Ps 104(103):29 MT: “You hide your face; they are dismayed. You gather their breath in; they expire, and to their dust they return”. While the Greek of Ben Sira refers concisely to death, the Syriac employs the imagery of gathering (or confining) to the earth: “he gathered into its midst all their works”, possibly through a faint echo of Job 24:23-24. The Greek of Sir 16:30 parallels the mortality of animals and of humans, since both classes of beings return to the

⁶⁵ PRATO, *Il problema*, 269, n. 137; SHEPPARD, *Wisdom*, 74; BEENTJES, *Rereading*, 210.

⁶⁶ While the Greek idiom of covering the surface of the earth occurs in the Book of Judith (2:7.19; 5:10; 7:18), in Sir 16:30 it may represent the Hebrew verb מָלַא (“fill”), as in 37:3; cf. SMEND, *Weisheit*, 155. He explains the double accusative with ψυχὴν (“the soul”), found in most Greek uncials here, as derived from the Hebrew idiom.

⁶⁷ Because the Latin text of v. 30a differs significantly, Smend (*Weisheit*, 155) suggests that the translator read the verb “uncovered” (ἀπεκάλυψεν) instead of “covered” (ἐκάλυψεν). Alternatively, the Latin wording may allude to the NT statement about God’s word: “Nor is any creature invisible before his sight, but all things are naked and open to his eyes” (Heb 4:13).

earth in death. Whereas Sir 16:30 describes the mortality of animals by saying: “To it [εἰς αὐτήν] is their return [ἀποστροφή]”, 17:1 explains human mortality in the words: “Again he made him return [ἀπέστρεψεν] to it [εἰς αὐτήν]”. If the Greek wording reflects a Hebrew Vorlage, the noun “return” (ἀποστροφή) may represent the Hebrew term תשובה (“return”), which originally (as here) had a geographical sense (cf. 1 Sam 7:17). A similar idea of mortality appears in 1QH 18:5-6: “What, then, is a mortal being (אדם) – he is only dirt (האדמה), pinched-off clay, whose return (תשובתו) is to dust”⁶⁸. A comparable saying (expanded to cover “everything”) occurs in Sir 40:11 (Hebrew MS B): “Everything from the earth will return (ישׁוּב) to the earth”.

Human Beings (Sirach 17:1-4, Greek and Vg)

God’s creation of human beings is outlined in Sir 17:1-4, before being developed in the following verses. Here I offer my translation of the Greek text of vv. 1-4.

- ¹The Lord created man from earth⁶⁹,
and again he made him return to it.
- ²A number of days and a time he gave to them,
and he gave them authority over the things upon it.
- ³In accordance with themselves he clothed them with strength,
and according to his image he made them.
- ⁴He placed the fear of him upon all flesh,
and to have dominion over beasts and birds.

As with previous sections, I now offer the Syriac text of 17:1-4 for comparison, since there are some divergences from the Greek. Most significantly, unlike the Greek, the Syriac has no mention of God’s image in v. 3.

⁶⁸ SCHULLER – NEWSOM, *Hodayot*, 57. Compare Job 34:15.

⁶⁹ Greek has ἄνθρωπον (“man, human being”), presumably representing אדם (“man, human being, Adam”). Verse 1a is followed in Latin by vv. 3b, 1b, 3a, and then v. 2. See the table in PRATO, *Il problema*, 272. Seemingly the Latin translator wishes to mention humanity’s creation in God’s image before introducing the notion of human mortality.

- ¹God from the earth created man⁷⁰,
and he will indeed turn him back into its midst.
- ²A number of days he allotted to them so that they will be existing⁷¹,
and he gave them authority over everything.
- ³In his wisdom he clothed them with strength,
and he covered them with fear.
- ⁴And he placed the fear of them upon all flesh,
upon the living things (= beasts) and upon the winged things (= birds).

After describing the heavenly bodies and the earthly non-human creatures, Sir 17:1 mentions God's creating of human beings, who have been blessed by divine providence more greatly than the animals. Using the generic term ἄνθρωπον ("human being"), the text reflects the story of the creation of Adam from the earth (Gen 2:7) rather than the making of Eve from Adam's side (2:21-22) – though after Sir 17:4 the Latin adds a gloss that echoes Gen 2:18: "He created from himself a helper resembling himself". Even though humanity's creation from the earth recalls Gen 2, the Greek wording of Sir 17:1 ("The Lord created man from earth") differs somewhat from LXX Gen 2:7 ("God fashioned the man, dust from the earth"). Closer to Gen 2:7 is the description of the creation of human beings in Sir 33:10 (Hebrew MS E)⁷².

[וגם איש] כלי חמר ומן עפר נוצר אדם

[And also man is] a vessel of clay, and from dust humanity was fashioned.

Whereas the Hebrew texts of Gen 2:7 and Sir 33:10 both employ the verb "fashion" (יצר = πλάσσω), the Greek of Sir 17:1 has the verb κτίζω, used in the sense of "create" as elsewhere in the LXX (e.g., Deut 4:32; Sir 39:29; Wis 2:23)⁷³.

⁷⁰ In v. 1a, the term "man" could refer to "humanity" (collective) or to "Adam" (singular).

⁷¹ The supplementary phrase "so that they will be existing" could also be translated "so that they might arise", implying a belief in the resurrection; so SEGAL, *Sēper*, 105.

⁷² Completion of the manuscript lacuna is from SEGAL, *Sēper*, 206. On Sir 17:1-2 see CORLEY, *Creation*.

⁷³ The verb κτίζω could represent the Hebrew verb ברא in 17:1 as in other texts (e.g., Deut 4:32; Ps 104[103]:30; Sir 39:29), especially since the Syriac has a cognate verb here.

Immediately afterwards, the Greek text of Sir 17:1b describes the return of humanity to the earth in death: “Again he made him return (ἀπέστρεψεν) to it”. The wording echoes the verb ἀποστρέφω (“return, turn back”) used in LXX Gen 3:19: “Until your return (ἀποστρέψαι) to the earth from which you were taken; for earth you are, and to earth you shall depart”. The Hebrew root שׁוּב (“return, turn back”) also denotes the return of mortal humanity to the earth in Sir 40:1 (Hebrew MS B): “Great preoccupation did God [mg: the Most High] assign, and a heavy yoke upon the sons of men, from the day of his going forth from his mother’s womb until the day of his return (שׁוּב) to the mother of everyone living”⁷⁴. The notion of human beings returning to the earth echoes the psalmist’s plea: “Do not make humanity return (ἀποστρέψης) to humiliation, and you said: ‘Turn back (ἐπιστρέψατε), sons of men’” (LXX Ps 90[89]:3). Likewise, Qoh 3:20 refers to human mortality: “Everyone goes to one place; everyone came to be from the dust, and everyone returns (שׁוּב/ἐπιστρέφει) to the dust”. Similarly, at the conclusion of the pessimistic depiction of old age, Qoh 12:7 says: “And let the dust return (שׁוּב/ἐπιστρέψη) to the earth as it was, and the spirit will return (שׁוּב/ἐπιστρέψη) to God who gave it”.

While Sir 17:1 speaks of humanity returning to the earth in death (using the verb ἀποστρέφω from Gen 3:19), Ben Sira ignores the context of Gen 3, where death is regarded as a divine punishment for the primeval human sin⁷⁵. Instead, Ben Sira describes death as completing a predetermined tally of days allotted to each human being, as in Hebrew MS D of 37:25: “The life of a mortal is days, a number (ימים מספר)”⁷⁶. Whereas the Syriac text of 17:2 uses the phrase “a number of days”, the Greek has literally the Hebraism “days of number” (= ימי מספר), found elsewhere (Sir 33:9 MS E; 41:13 MS B)⁷⁷. Thereafter, the additional Greek mention of a “time” (καρὸν) may be an addition in imitation of Qoh 3:2. In Sir 17:2, it seems that the sage is influenced, not so much by Gen 1–3, but rather by Psalm 90(89), which speaks of human beings having a fixed number of days before they return to the dust: “The days of our years – in them are seventy years, but if with strength, eighty years” (LXX Ps 90[89]:10). The

⁷⁴ PIWOWAR, *Vergogna*, 37–45.

⁷⁵ SHEPPARD, *Wisdom*, 76; BEENTJES, *Rereading*, 213.

⁷⁶ This idiom, borrowed from Num 9:20, denotes a tally of days few enough to be counted.

⁷⁷ The usage is comparable to the phrase מתי מספר (men of number: Gen 34:30; Deut 4:27; Jer 44:28; Ps 105:12; 1 Chr 16:19), which the LXX renders in various ways.

implication is that if God set a fixed term for mortal human life, death is not to be feared, because it is his providential decree when the right time comes (cf. Sir 41:3-4)⁷⁸.

Though humanity shares mortality with other creatures on earth, the difference between human beings and the rest of the earthly creation is highlighted in the Greek of Sir 17:2: “He gave them authority over the things upon it”. This phraseology echoes God’s words concerning the human species in LXX Gen 1:26 (cf. 1:28): “Let them rule over the fishes of the sea and the birds of heaven and the cattle and all the earth and all the creeping things creeping upon the ground”. Although Gen 2:16 MT employs the verb צוה (command), the language of ruling (משל) is applied to Gen 2:16-17 within a Qumran “Rewritten Bible” text about the creation of Adam: “He gave him dominion (המשילו) to eat the fruit... with the exception of eating from the tree of knowledge” (4Q422 1.9-10)⁷⁹. Similarly, one manuscript of 4QInstruction relates the notion of ruling (drawn from Ps 8:7) to Adam’s care of the garden in Gen 2:15: “And he has given you authority (המשילכה) over it, to till it and care for it” (4Q423 2.i.2). God’s gift to humanity of authority over creation in the Greek text of Sir 17:2 also recalls the thought in LXX Ps 8:7: “You set him over the works of your hands; you subjected all things beneath his feet”.

The Greek text of Sirach 17:3 says of humanity that God “clothed them (ἐνέδυσεν αὐτοὺς) with strength”, with an echo of LXX Gen 3:21 where the same two words appear. It is possible that whereas Gen 3:21 narrates: “The LORD God made for Adam and for his wife garments of skin (עור), and he clothed them”, Ben Sira plays on the assonant word עוז (“strength”)⁸⁰. The Syriac of Sir 17:3b differs from the Greek by mentioning the motif of fear when it says: “he covered them with fear”⁸¹. If this idiom of covering in the Syriac text of Sir 17:3b is understood as a parallel to clothing (cf. Ezek 16:10), the phrase suggests that human beings were filled with fear of God as a punishment (cf. Ezek 7:27), as a result of eating the forbidden fruit. The echo of Genesis is clear, since Gen 3:9

⁷⁸ Building on Gen 1:26-28, Ps 8:6 states that human beings are less than God, and hence as his creatures they are dependent on God; cf. ŠTRBA, Prečo, 75-79.

⁷⁹ This Qumran quotation is from GARCÍA MARTÍNEZ – TIGCHELAAR, *Scrolls*, 2.885, and the next is from 2.887. Cf. Collins, *Wisdom*, 59, n. 54 and 125.

⁸⁰ SHEPPARD, *Wisdom*, 76, n. 15.

⁸¹ It is slightly possible, however, that the statement signifies that human beings became fearsome in the eyes of animals, as in Gen 9:2.

reports Adam's words to God: "I was afraid, because I was naked", while Gen 3:21 narrates that God clothed Adam and Eve.

Although the Greek MSS of Sir 17:3a say: "In accordance with themselves (καθ' ἑαυτοῦς) he clothed them with strength", Ziegler conjectures καθ' ἑαυτὸν ("in accordance with himself"), matching the Latin wording: "in accordance with himself (*secundum se*) he clothed him with power"⁸². Nevertheless, the reading of the Greek uncials also makes sense in teaching that God has granted human beings "a strength that befits them", as Di Lella asserts, adding: "The point of v. 3a is that God has given human beings all the strength they need in order to fulfill the purposes of their creation, viz., to subdue the earth"⁸³.

Unlike the Syriac, the Greek text of Sir 17:3b speaks of the creation of humanity in the divine image: "according to his image (κατ' εἰκόνα αὐτοῦ) he made (ἐποίησεν) them". This statement echoes LXX Gen 1:26-27: "And God said: Let us make man (ποιήσωμεν ἄνθρωπον) according to our image (κατ' εἰκόνα ἡμετέραν) and according to [our] likeness... And God made man (ἐποίησεν... τὸν ἄνθρωπον); according to God's image (κατ' εἰκόνα θεοῦ) he made (ἐποίησεν) him"⁸⁴. The same motif is repeated at the end of the flood narrative in LXX Gen 9:6: "For in God's image (ἐν εἰκόνι θεοῦ) I made man (ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον)". Using different terminology, Cleanthes' *Hymn to Zeus* also refers to the human likeness to the Deity: "For we have our origin in you, bearing a likeness (μίμημα) to God, we, alone of all that live and move as mortal creatures on earth" (vv. 4-5)⁸⁵. The concept of human beings as the image of the sun-god goes back to ancient Egyptian texts such as the *Instruction Addressed to King Merikare*: "He made breath for their noses to live. They are his images, who came from his body"⁸⁶.

⁸² Smend (*Weisheit*, 154-55) suggests that the original Hebrew text had the word כדמותו ("according to his likeness"), which the Syriac misread as בחכמתו ("in his wisdom") and the Latin understood as *secundum se* ("in accordance with himself").

⁸³ SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 281-282.

⁸⁴ Since the Greek echo of Gen 1:27 fits Ben Sira's context, it seems that for some reason the Syriac has removed this motif and instead copied the theme of fear from the following verse.

⁸⁵ THOM, *Cleanthes*, 40.

⁸⁶ LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, 1.106; cf. WESTERMANN, *Genesis I–II*, 35. However, in many ancient Near Eastern creation texts it was the king rather than all

While the Book of Genesis does not define the sense of the “image of God” in humanity, much Christian theology has been influenced by Greek philosophy to say that the image resides in the human reasoning capacity. This interpretation is clearly stated in Philo’s teaching on the creation: “The resemblance (εἰκὼν) is spoken of with reference to the most important part of the soul, namely, the mind (νοῦν)” (*Opif.* 69)⁸⁷. In a comparable fashion, Joseph Ratzinger (Pope Benedict XVI) has recently taught: “To be the image of God implies relationality... Indeed, to the question as to what distinguishes the human being from an animal, as to what is specifically different about human beings, the answer has to be that they are the beings that God has made capable of thinking and praying”⁸⁸.

The Syriac text of Sir 17:4 declares: “He placed the fear of them upon all flesh, upon the living things [= beasts] and upon the winged things [= birds]”. Whereas humanity’s dominion over the animals echoes the Genesis creation narrative (Gen 1:28), the fear of humans on the part of animals recalls the story of Noah, as we can see if we compare the Greek version: “The trembling at you and the fear (φόβος) shall be upon all the beasts of the earth and upon all the birds of heaven and upon all the things moving upon the earth and all the fishes of the sea” (LXX Gen 9:2). As a result, every creature ruled by human beings stands in fear of them, just as humanity created by God stands in fear of him⁸⁹.

However, the Greek of Sir 17:4 has an ambiguity regarding the motif of fear: “He placed the fear (φόβον) of him upon all flesh, and to have dominion over beasts and birds”. On the basis of the context, with its echo of Gen 9:2, scholars generally state that Ben Sira is referring to the fear toward humanity felt by animals⁹⁰. However, the singular pronoun (“fear of him”) suggests that Ben Sira is speaking of fear toward God, since the Greek text of Sir 17:2-10 designates human beings in the plural (“of them”). If so, the idea would be that

humanity that was believed to have been created in the divine image; cf. WALTON, *Genesis 1*, 78-83.

⁸⁷ YONGE, *Works*, 10; cf. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 149. Cicero also asserts that the world was created “for the sake of those living beings which have the use of reason, [...] since the most excellent of all things is reason” (*ND* 2.53 §133); cf. RACKHAM, *Cicero*, 251.

⁸⁸ RATZINGER, *In the Beginning*, 47-48.

⁸⁹ SAUER, *Jesus Sirach*, 141.

⁹⁰ HASPECKER, *Gottesfurcht*, 152; PRATO, *Il problema*, 275; SHEPPARD, *Wisdom*, 75; SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom*, 276.

human beings are intended as God's deputies to lead all creatures to a true obedience and fear of God.

Conclusion

In 16:26–17:4, Ben Sira draws on the Jewish creation traditions, especially from Genesis and the Psalms. The overall structure follows the threefold progression of heaven-earth-humanity found in Psalm 148 and the canticle in Greek Daniel 3, though a similar sequence also appears in Cicero's treatise on the nature of the gods (*De natura deorum*). From such parallels, we suggest that Sir 16:26-28 may refer to the creation of the heavenly (and even angelic) beings before humanity. We also note that Sir 17:1-2 ostensibly presents death as something natural, unconnected with human sin, although the idea of returning to the earth echoes the language of God's punishment of Adam in Gen 3:19. Building on the Genesis creation accounts, Ben Sira lays stress on the ordered system of the universe, found among the angels controlling the heavenly bodies – an ordered system whose obedience human beings would do well to imitate.

Besides developing biblical precedents, Ben Sira's teaching also matches two elements of Stoic philosophy. First, the Deity's ordering of the obedient heavenly bodies, while following biblical teaching (e.g., Psalm 104[103]) and Second Temple Jewish texts (e.g., *Hodayot*, *1 Enoch*, *Testament of Naphtali*), also has clear parallels in Stoic cosmology (e.g., Cleanthes' *Hymn to Zeus*; Cicero, *De natura deorum*). Second, the description of human beings having a limited number of days, presented as a natural phenomenon rather than as a result of a primeval sin, agrees with Psalm 90(89), but also matches Stoic ideas of divine providence.

Overall, Sir 16:26–17:4 offers a positive presentation of humanity as belonging to God's providential creation. Marlow relates Ben Sira's poem to the modern environmental crisis⁹¹:

Does Sir 16:26 –17:14 present an exploitative view of the human role and function within the world? In my opinion the answer is 'no', since in Sirach's theology, human creation in God's image and with the mandate of exercising dominion is placed firmly within the context of

⁹¹ MARLOW, What am I, 49-50.

human transience and finitude, of moral responsibility for ‘neighbor’, and of the bigger picture of cosmic world order.

Along with other biblical passages on creation, the thought of Sir 16:26–17:4 is echoed in the fifth Preface of the Sundays in Ordinary Time: “For you laid the foundations of the world and have arranged the changing of times and seasons; you formed man in your own image and set humanity over the whole world in all its wonder, to rule in your name over all you have made and forever praise you in your mighty works, through Christ our Lord”⁹². From the doctrine of creation Ben Sira draws a moral lesson. God’s wonderful providence to human beings in creation serves as an invitation for them to act according to moral principles, which are already inscribed in the “book” of the created world⁹³.

Bibliography

- AITKEN, James. K.: Divine Will and Providence. In: Renate Egger-Wenzel (ed.): *Ben Sira’s God* (BZAW 321), Berlin: de Gruyter, 2002, 282-301.
- ALONSO SCHÖKEL, Luis: The Vision of Man in Sirach 16:24–17:14. In: John G. Gammie et al. (eds.): *Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*. Missoula: Scholars Press, 1978, 235-245.
- ARGALL, Randal A.: *1 Enoch and Sirach: A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgment* (SBLEJL 8), Atlanta: Scholars Press, 1995.
- BEENTJES, Pancratius C.: *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VTSup 68), Leiden: Brill, 1997.
- BEENTJES, Pancratius C.: A Rereading of the Primeval Narratives: Ben Sira 40:1-17 and 16:26-17:4. In: Nuria Calduch-Benages (ed.): *Wisdom for Life* (BZAW 445), Berlin: de Gruyter, 2014, 201-217.
- BEN-HAYYIM, Zeev (ed.): *The Book of Ben Sira: Text, Concordance, and an Analysis of the Vocabulary*, Jerusalem: Academy of the Hebrew Language and Shrine of the Book, 1973.
- Biblia sacra iuxta latinam vulgatam versionem, 12: Sapientia Salomonis, Liber Hiesu filii Sirach*, Rome: Vatican Polyglot Press, 1964.
- BURTON, Keith W.: *Sirach and the Judaic Doctrine of Creation*. Ph.D. dissertation, University of Glasgow, 1987.
- CALDUCH-BENAGES, Nuria: God, Creator of All (Sir 43:27-33). In: Renate Egger-Wenzel (ed.): *Ben Sira’s God* (BZAW 321), Berlin: de Gruyter, 2002, 79-100.

⁹² *Roman Missal*, 448.

⁹³ My thanks are due to Bradley C. Gregory and the two anonymous journal reviewers for helpful comments.

- CALDUCH-BENAGES, Nuria – FERRER, Joan – LIESEN, Jan: *Wisdom of the Scribe: Diplomatic Edition of the Syriac Version of the Book of Ben Sira according to Codex Ambrosianus*, Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2003.
- CALDUCH-BENAGES, Nuria: The Hymn to the Creation (Sir 42:15–43:33): A Polemic Text? In: Angelo Passaro – Giuseppe Bellia (eds.): *The Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction, and Theology* (DCLS 1), Berlin: de Gruyter, 2008, 119-138.
- COLLINS, John J.: *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Louisville, KY: Westminster John Knox, 1997.
- CORLEY, Jeremy: The Enochic Watchers Traditions and Ben Sira: Competing Theologies. In: Kelley Coblenz Bautch – John Endres – Angela Kim Harkins (eds.): *The Watchers in Jewish and Christian Traditions*, Minneapolis: Fortress, 2014, 51-68.
- CORLEY, Jeremy: Divine Creation and Human Mortality from Genesis to Ben Sira, *Irish Theological Quarterly* (forthcoming).
- DI LELLA, Alexander A.: A Textual and Literary Analysis of the Song of the Three Jews in Greek Daniel 3:52-90. In: Jeremy Corley – Vincent Skemp (eds.): *Studies in the Greek Bible: Essays in Honor of Francis T. Gignac, S.J.* (CBQMS 44), Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 2008, 49-64.
- DINES, Jennifer M.: Creation under Control: Power Language in Genesis 1:1–2:3. In: Jeremy Corley – Vincent Skemp (eds.): *Studies in the Greek Bible: Essays in Honor of Francis T. Gignac, S.J.* (CBQMS 44), Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 2008, 3-16.
- DUESBERG, Hilaire – AUVRAY, Paul: *L'Éclésiastique* (La Sainte Bible), Paris: Cerf, 1953.
- FLETCHER-LOUIS, Crispin H. T.: The Cosmology of P and Theological Anthropology in the Wisdom of Jesus ben Sira. In: Craig A. Evans (ed.): *Of Scribes and Sages: Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture*. Vol. I: Ancient Versions and Traditions (LSTS 50), London: T&T Clark, 2004, 69-113.
- FRECHETTE, Christopher G.: Blessing the Lord with the Angels. In: Christopher G. Frechette – Christopher R. Matthews – Thomas D. Stegman SJ (eds.): *Biblical Essays in Honor of Daniel J. Harrington, SJ, and Richard J. Clifford, SJ: Opportunity for No Little Instruction*, New York: Paulist, 2014, 118-134.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino – TIGCHELAAR, Eibert J. C.: *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2 vols., Leiden: Brill, 1997, 1998.
- GILBERT, Maurice: God, Sin and Mercy: Sirach 15:11–18:14. In: Renate Egger-Wenzel (ed.): *Ben Sira's God* (BZAW 321), Berlin: de Gruyter, 2002, 118-135.
- GILBERT, Maurice: Ben Sira, Reader of Genesis 1–11. In: Jeremy Corley – Vincent Skemp (eds.): *Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit: Essays in Honor of Alexander A. Di Lella* (CBQMS 38), Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 2005, 89-99.
- GOFF, Matthew J.: Ben Sira and the Giants of the Land: A Note on Ben Sira 16:7, *JBL* 129 (2010) 645-55.
- HASPECKER, Josef: *Gottesfurcht bei Jesus Sirach* (AnBib 30), Rome: Pontifical Biblical Institute, 1967.
- HENGEL, Martin: *Judaism and Hellenism*, 2 vols., London: SCM, 1974.
- HOLMES, M. W. (ed.): *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*, Grand Rapids: Baker, 2007.

- KAISER, Otto: "Was ist der Mensch und was ist sein Wert?". Beobachtungen zur Anthropologie des Jesus Sirach nach Sir 16,24–18,14. In: Otto Kaiser: *Gott, Mensch und Geschichte* (BZAW 413), Berlin: de Gruyter, 2010, 290-304.
- KEE, H. C.: Testaments of the Twelve Patriarchs. In: James H. Charlesworth (ed.): *Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. I, New York: Doubleday, 1983, 775-828.
- KUGEL, James L.: *Traditions of the Bible*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- LEVISON, John R.: *Portraits of Adam in Early Judaism* (JSPSup 1), Sheffield: JSOT Press, 1988.
- LICHTHEIM, Miriam: *Ancient Egyptian Literature*, 3 vols., Berkeley: University of California Press, 1973, 1976, 1980.
- MARBÖCK, Johannes: *Jesus Sirach 1–23* (HThKAT), Freiburg i.B.: Herder, 2010.
- MARLOW, Hilary: "What am I in a Boundless Creation?". An Ecological Reading of Sirach 16 & 17, *Biblical Interpretation* 22 (2014) 34-50.
- MARTTILA, Marko: *Collective Reinterpretation in the Psalms: A Study of the Redaction History of the Psalter* (FAT II/13), Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- NICKELSBURG, George W. E. – VANDERKAM, James C.: *1 Enoch: A New Translation*, Minneapolis: Fortress, 2004.
- O'CONNOR, M.: The Language of Creation in Ben Sira: קִלְקָ = κτίζω. In: Jeremy Corley – Vincent Skemp (eds.): *Studies in the Greek Bible: Essays in Honor of Francis T. Gignac, S.J.* (CBQMS 44), Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 2008, 217-228.
- PETERS, Norbert: *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus* (EHAT 25), Münster i.W.: Aschendorff, 1913.
- PIWOWAR, Andrzej.: *La vergogna come criterio della fama perpetua: Studio esegetico-teologico di Sir 40,1–42,14*, Katowice: Emmanuel, 2006.
- POPE FRANCIS [Jorge Bergoglio]: *Laudato Si'*, Dublin: Veritas, 2015.
- PRATO, Gian Luigi: *Il problema della teodicea in Ben Sira* (AnBib 65), Rome: Pontifical Biblical Institute, 1975.
- RACKHAM, Henry: *Cicero: De Natura Deorum; Academica* (LCL), London: Heinemann, 1933.
- RATZINGER, Joseph: *In the Beginning: A Catholic Understanding of the Story of Creation and the Fall*, Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- RICKENBACHER, Otto: *Weisheitsperikopen bei Ben Sira* (OBO 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
- Roman Missal: English Translation According to the Third Typical Edition*, Dublin: Veritas, 2011.
- SAUER, Georg: *Jesus Sirach/Ben Sira* (ATD.A 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- SCHREINER, Josef: *Jesus Sirach 1–24* (NEB.AT 38), Würzburg: Echter Verlag, 2002.
- SCHULLER, Eileen M. – NEWSOM, Carol A.: *The Hodayot (Thanksgiving Hymns): A Study Edition of IQH^a* (SBLEJL 36), Atlanta: SBL, 2012.
- SEGAL, Moshe Z.: *Sēper ben-Sirā' haššālēm*, Jerusalem: Bialik Institute, ³1972.
- SHEPPARD, Gerald T.: *Wisdom as a Hermeneutical Construct* (BZAW 151), Berlin: de Gruyter, 1980.
- SKEHAN, Patrick W. – DI LELLA, Alexander A.: *The Wisdom of Ben Sira* (AB 39), New York: Doubleday, 1987.
- SMEND, Rudolf: *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, Berlin: Reimer, 1906.

- SMITH, Mark S.: Astral Religion and the Representation of Divinity: The Case of Ugarit and Judah. In: Scott Noegel – Joel Walker – Brannon Wheeler (eds.): *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2003, 187-206.
- ŠTRBA, Blažej: Prečo „odoprel si“ v Ž 8,6a, *StBiSl* 5 (2013) 74-85.
- THOM, Johan C.: *Cleanthes' Hymn to Zeus: Text, Translation, and Commentary* (STAC 33), Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- WALTON, John H.: *Genesis 1 as Ancient Cosmology*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011.
- WATSON, Rebecca S.: *Chaos Uncreated: A Reassessment of the Theme of 'Chaos' in the Hebrew Bible* (BZAW 341), Berlin: de Gruyter, 2005.
- WENHAM, Gordon J.: *Genesis 1–15* (WBC 1), Dallas: Word Books, 1987.
- WÉNIN, André: De la création à l'alliance sinaïtique: la logique de Si 16,26–17,14. In: Nuria Calduch-Benages – Jacques Vermeulen (eds.): *Treasures of Wisdom: Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom*. Festschrift for Maurice Gilbert (BETL 143), Leuven: Peeters, 1999, 147-158.
- WESTERMANN, Claus: *Genesis 1–11*, Minneapolis: Augsburg, 1984.
- WICKE-REUTER, Ursel: *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa* (BZAW 298), Berlin: de Gruyter, 2000.
- WICKE-REUTER, Ursel: Ben Sira und die Frühe Stoa: Zum Zusammenhang von Ethik und dem Glauben an eine göttliche Providenz. In: Renate Egger-Wenzel (ed.): *Ben Sira's God* (BZAW 321), Berlin: de Gruyter, 2002, 268-281.
- WINTERMUTE, Orval S.: Jubilees. In: James H. Charlesworth (ed.): *Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. II, New York: Doubleday, 1985, 35-142.
- WRIGHT, Robert B.: Psalms of Solomon. In: James H. Charlesworth (ed.): *Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. II, New York: Doubleday, 1985, 639-670.
- YARBRO Collins, Adela: The Apocalypse (Revelation). In: Raymond E. Brown et al. (eds.): *New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990, 996-1016.
- YONGE, Charles D.: *The Works of Philo*, Peabody: Hendrickson, 1993.
- ZIEGLER, Joseph: *Sapientia Iesu Filii Sirach* (Septuaginta 12/2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

Summary

Sirach 16:26–17:4 builds on Jewish creation traditions from Genesis and the Psalms. The overall structure follows the sequence of heaven-earth-humanity found in Psalm 148, the canticle in Greek Daniel 3, and Cicero's treatise *De natura deorum*. From such parallels, we suggest that Sir 16:26-28 refers to the creation of the heavenly bodies, linked to the angels. God's ordering of the obedient heavenly bodies, while following biblical teaching (e.g., Psalm 104[103]) and Second Temple Jewish texts (e.g., *Hodayot*, *1 Enoch*, *Testament of Naphtali*), also has clear parallels in Stoic cosmology (e.g., Cleanthes' *Hymn to Zeus*; Cicero, *De natura deorum*). Sirach 17:1-2 presents death as something natural, unconnected with human sin, although the idea of returning to the earth echoes the language of God's punishment of Adam in Gen 3:19. The description of human beings having a limited number of days, presented as a natural phenomenon, agrees with Psalm 90(89), but also matches Stoic ideas of divine providence.

Keywords: angels, creation, Genesis, Sirach, Stoic cosmology.

Zhrnutie

Sir 16,26–17,4 stavia na židovskej tradícii o stvorení z knihy Genezis a Žalмов. Celková štruktúra nasleduje sekvenciu nebesá–zem–ľudstvo prítomnú v Ž 148, v chválospeve v gréckej verzii Dan 3 a v Cicerovom traktáte *De natura deorum*. Na základe daných paralel predpokladáme, že Sir 16,26-28 hovorí o stvorení nebeských telies v spojení s anjelmi. Božie usporiadanie nebeských telies v ich poslušnosti v sebe odráža nielen biblické učenie (napr. Ž 104[103]) a židovské texty z obdobia Druhého chrámu (napr. *Hodayot*, *1 Henoch*, *Nefstaliho testament*), ale nachádza tiež jasné paralely v kozmológii stoicizmu (napr. Kleantov *Hymnus na Dia*; či Cicerov *De natura deorum*). Sir 17,1-2 predstavuje smrť ako niečo prirodzené, nie spojené s hriechom človeka, hoci v myšlienke opätovného návratu na zem zaznieva jazyk potrestania Adama Bohom z Gn 3,19. Opis ľudských bytostí s obmedzeným počtom dní života je tu prezentovaný ako prirodzený fenomén, ktorý je v zhode so Ž 90(89), ale zodpovedá tiež stoickým ideám o božskej prozreteľnosti.

Kľúčové slová: anjeli, stvorenie, Genezis, Sirach, stoická kozmológia.

Jeremy Corley
 St Patrick's College
 MAYNOOTH, County Kildare
 Ireland
 jeremy.corley@spcm.ie

Bezhraničné Božie odpustenie?

Hebrejský koreň *slḥ* a jeho grécke preklady ako základný prvok teológie Starého zákona o odpustení

Blažej Štrba

Ján Krstiteľ ohlasoval potrebu *obrátienia* na odpustenie hriechov (Mk 1,4). Keď Ježiš ochrnutému povedal, že sú mu odpustené hriechy (2,5), odborníci na Tóru promptne reagovali, že nik okrem Boha nemôže odpúšťať hriechy (v. 7). Z iných Ježišových slov vyplýva, že dokonca jeden typ hriechu vôbec nemôže byť odpustený – keď sa človek uzatvorí voči Bohu (porov. 3,29). Iná otázka budila väčší záujem už v Ježišových časoch a budí ho i v súčasnosti: „Kto môže byť spasený?“ (10,26 a par.). Jej zámer v jej literárnom kontexte je trochu negatívny, lebo predkladá odpovede na otázku, kto *nebude* spasený. Otázka spásy súvisí i s otázkou odpustenia hriechov a v Roku milosrdenstva bude predmetom rôznych stretnutí.

Spása však úzko súvisí s osobnou disponibilitou človeka na Božie konanie a tiež s obrazom Boha, ktorého vyznáva, resp. s vierovyznaním, či Boh niečo môže neodpustiť. Tieto dva rozmery podstatne ovplyvňujú riešenie teologického problému o spásu človeka. Náš prieskum chce prispieť k teologickej debate o druhom rozmere – o Božom odpustení. V prvom rade závisí od samotného Boha, ako je to so spásou človeka. Preto sa nám zdá nevyhnutné a podstatné skúmať otázku Božieho odpustenia *predovšetkým* podľa Božieho zjavenia. Božie odpustenie, ktoré je súčasťou ohlasovania dobrej zvesti (Lk 4,18), má už korene v teológii Starého zákona. Náuka podľa Písma zjavuje Božie milosrdenstvo spoľahlivejšie ako len určité výroky jednotlivcov, ktoré viac apelujú na človeka a menej opisujú Božie charakteristiky¹. Nebudujú

¹ Portál <https://www.lifenews.sk/> publikoval výroky biblicko-cirkevnej tradície s názvom *Nie všetci budú spasení I. – III.* [cit. 2015-10-07], ale v ani jednom z nich nepredkladá napríklad 11-krát sa vyskytujúcu formulu milosti už v Starom zákone alebo mnohé iné teologicky podstatne dôležitejšie výroky zo Starého zákona, ktoré hovoria o Božom odpustení. Uvádza len štyri (!) odkazy zo SZ: Iz 10,19; 17,5-6; 24,13; Kaz 1,15.

poznanie o Bohu a očakávajú len odpoveď od človeka. Nekritickým čítaním podobných výrokov sa tvorí skreslený obraz Boha, a teda aj neisté učenie o spáse.

Cieľom tohto prieskumu je pokúsiť sa zodpovedať otázku, či možno stanoviť Bohu hranice odpúšťania. Nevyhnutne vymedzíme náš výskum. Kvôli komplexnosti teologickej otázky budeme skúmať len židovskú tradíciu, ktorú obsahuje kánon Starého zákona. Dôraz dáme na masoretský text a na následnú teologickú tradíciu v Septuaginte. Najprv (1) vymedzíme pole prieskumu lexikálne na slovo odpustiť, resp. odpustenie. Potom budeme postupne skúmať jeho výskyt a význam v hebrejskej Biblii: (2) najprv v Pentateuchu, (3) potom v Prorokoch a (4) napokon v Spisoch. (5) Posledná analytická časť preskúma prekladové, resp. interpretačné voľby Septuaginty. V (6) záverečnom uvažovaní sa pokúsime poukázať na smer, ktorým sa skutočnosť Božieho odpustenia uberala v neskorších textoch.

1 Lexikálne vymedzenie prieskumu

V modernej hebrejščine sa používa na ospravedlnenie slovo הִלֵּיף , s významom prepáč(te), resp. pardon. Hoci toto podstatné meno sa vyskytuje v Starom zákone len trikrát, ten istý slovotvorný základ הִלֵּף *slh* sa v ňom objavuje oveľa častejšie. Podmetom činnosti vyjadrenej slovesom הִלֵּיף *salah* „odpustiť“ je vždy iba Boh. Podľa J. Hausmannovej má sloveso הִלֵּיף etymologicky črtu obmytia, očistenia; podporuje to aj jeho akkadský predchodca *salāhu(m)* „pokropiť, obmyť“ (porov. *CAD S*, 85-86) alebo arabský ekvivalent *slh* „zbaviť šiat“² (? protosemitský *s^llh* „strhať [z kože?]“³). O ugaritskom výraze *slh npš* v údajne rituálnom texte (*KTU* 1.46⁴) s významom „odpustenie (duši)“⁵ sa vedú diskusie. V hebrejskej Biblii majú teda všetky výskyty slovotvorného koreňa הִלֵּיף *slh* teologický ráz, pochádzajú prevažne z (po)exilového obdobia a v žiadnom prípade sa týmto slovom nevyjadruje odpustenie medzi ľuďmi navzájom⁶. Slovníky jednohlasne prekladajú sloveso ako „odpustiť“, „prepáčiť“ (BDB 699; *DCH* IV, 160-161), tiež „byť zhovievavý“ (*HALOT* II, 757). Synonymný výraz

² HAUSMANN, הִלֵּיף , 259.

³ Porov. TROPPER, *Ugaritische Grammatik*, 109.

⁴ DIETRICH – LORETZ – SANMARTIN, *Die keilalphabetischen Texte*, 83-84.

⁵ OLMO LETE – SANMARTÍN, *A Dictionary of the Ugaritic*, 761.

⁶ Porov. HAUSMANN, הִלֵּיף , 259. SUNG, *Vergebung*, 20, 22-23, radí 2Kr 5,18.18; 24,4; Jer 5,1.7; Am 7,2; Ž 25,11 k predexilovým textom.

נָשָׂא (ל)עוֹן⁷ „zniest’/odniest’/sňať vinu (resp. trest)“⁸, v zmysle odstrániť, „odpustiť“ (BDB 671; HALOT II, 726; DCH V, 766) alebo „odniest’ (si) vinu (resp. trest [za ňu])“ v zmysle (od)niest’ si dôsledky (HALOT II, 726; DCH V, 765)⁹, ktorý nie je predmetom našej štúdie, dáva väčší dôraz na to, čo sa urobí s hriechom, resp. vinou, na rozdiel od koreňa נָשָׂא, ktorý vyjadruje väčší záujem o previnilca.

Pokiaľ ide o numerický výskyt slovesa „odpúšťať“ נָשָׂא, tak zo 47 prípadov (raz ako slovesné adjektívum „odpúšťajúci“ v Ž 86) sa 20-krát nachádza v Pentateuchu (1x Ex; 10x Lv; 8x Nm; 1x Dt), 8-krát v 1–2Kr, raz v Iz; 6-krát v Jer; raz v Am; 3-krát v Ž; raz v Nár, raz v Dan a 6-krát 2Krn. Niektoré texty nasvedčujú, že jestvoval postupný vývoj teologického chápania tohto pojmu už v rámci jeho použitia v hebrejskom texte¹⁰. Nominálna forma נִשְׁמַח „odpustenie“ (BDB 699; HALOT II, 757; DCH VI, 161) sa objavuje trikrát v hebrejskej Biblii – v Ž 130,4; Neh 9,17 a Dan 9,9. Všetky tri výskyty sú v neskorých textoch, čo zodpovedá pokročilému stupňu¹¹ teologickej reflexie v danej veci¹².

⁷ Predložka ל je indikátor predmetu, najmä v neskorších textoch; JM § 125k.

⁸ GESENIUS, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, 851. Pre ďalšie synonymá, porov. STAMM, נָשָׂא, 152-153.

⁹ Okrem toho, podľa REZETKO – YOUNG, *Historical Linguistics*, 410, v prípade slovesa נָשָׂא jestvuje v neskorších textoch lexikalizačný posun, t. j. z gramatickej na lexikálnu štruktúru, z významu „sňať hriech“, „odpustiť“ na „niest’ hriech“, ako napr. v Iz 53,12.

¹⁰ Hutný prierez hebrejskými textami ponúka SCHÜLE, *An der Grenze*, 309-329.

¹¹ Substantívum patrí do odvođenín typu *qatīl* (JM § 88b), vyjadrujú väčšinou *nomen actionis* (pre ž. r. *qatīlā*), sú časté v mišnaickej hebrejčine a zriedkavé v biblickej hebrejčine; FOX, *Semitic noun patterns*, 193. Naše substantívum sa vyskytuje v neskorších poexilových textoch. Okrem toho aj plurál nášho substantíva v dvoch prípadoch – Neh 9,17 a Dan 9,19 – dosvedčuje, že ide o abstraktné podstatné meno (porov. IBHS, 121), z neskoršieho obdobia. PLÖGER, *Daniel*, 137-139, považuje modlitbu Dan 9,4-20 za neskoršiu interpoláciu, i keď ju považuje za organickú súčasť (“ein organischer Bestandteil”) kapitoly.

¹² Výskyt substantíva v MS A Sir 5,5 a slovesa v MS A Sir 16,11 (BEENTJES, *Ben Sira*, 26, 46; BEENTJES, *God’s Mercy*, 104-106, 109) a plurál v Dan 9,9 to podporuje.

2 Pentateuch

V Pentateuchu sa niektoré výskyty slovesa „odpustiť“ nachádzajú v kľúčových statiach kníh ako napr. v bezprostrednom kontexte formuly milosti (Ex 34,9; Nm 14,9), v náuke o obetách (Lv 4–5) alebo v časti obnovenia zmluvy v Dt 29.

2.1 Exodus

Jediný výskyt slovesa „odpustiť“ v Ex sa objavuje v Mojžišovej prosbe po veľkom zjavení Božích atribútov v 34,5-9. Motív odpustenia spolu s formulou milosti tvoria podstatnú súčasť epizódy o modloslužobnom hriechu so zlatým teľaťom (Ex 32–34), ktorá prešla viacerými redakciami¹³. Vo formule milosti 34,6-7 sa PÁN predstavuje ako ľútostivý (súcíti s nešťastným), milostivý (je darcom milosti), neunáhli sa s trestom (pomalý v hneve) a veľký vo svojej blahovôľnej dobrosrdečnosti a dôveryhodnosti (milosrdný). Vďaka posledným dvom vlastnostiam dokáže sňať vinu, previnenie a hriech tisícim, ale postihne vinu *len* do tretieho – štvrtého pokolenia. Po tomto zjavení sa Mojžiš poklonil PÁNOVI a hoci mu on udelil milosť, Mojžiš žiadal o odpustenie (viny a hriechu) pre všetok ľud.

Na prvý pohľad by sa zdalo, akoby bezprostredné Božie zjavenie jeho mena vo vv. 6-7 nezahŕňalo to, o čo Mojžiš žiada¹⁴. Fakticky však z formuly milosti vyplýva, že jestvujú priestupky, ktoré majú kolektívny negatívny dopad, a teda narušujú vzťah medzi PÁNOM a jeho ľudom (v. 7). Vo v. 10 PÁN výslovne potvrdzuje, že rozhodne uzavrie opätovne zmluvu s tým ľudom, ktorý Mojžiš predstavil v predchádzajúcom v. 9 veľmi realisticky ako hriešny. Z tohto dialógu medzi Bohom a Mojžišom vyplýva, že dve vyjadrenia „sňať vinu“ (v. 7) a „odpustiť“ (v. 9) nie sú celkom synonymá a podľa W. Moberleyho nie je medzi nimi ani žiadny literárny súvis¹⁵. Podobne dôvodí Ch. Dohmen, že Mojžiš vo v. 9 slovami „Ak som našiel milosť v твоjich očiach“ sa vracia až k PÁNOVÝM slovám v 33,13.16.17, ale nie preto, aby pokračoval v onom započatom dialógu, ale aby s uznaním zjavenia Božieho mena (34,6-7) prosil o odpustenie, a tak

¹³ JOHNSTONE, *From the Mountain*, 449-467; MARK, *Mein Angesicht*, 524-536, nazval stať Ex 34,8-10 „Zázrak odpustenia ako druhá šanca“.

¹⁴ Porov. SCHÜLE, *An der Grenze*, 325.

¹⁵ MOBERLEY, *At the Mountain*, 140. Porov. SCORALICK, *Gottes Güte*, 57.

docielil uzmierenie PÁNA, aby on išiel opäť uprostred nich¹⁶. Teda hoci formula milosti dáva dôraz na odstránenie viny, to neznamená, že Boh automaticky odpustí. Ani Mojžiš nechápe informáciu ako oznam o odpustení, a preto sám požaduje pre ľud odpustenie. Inými slovami, PÁNOVO konštatovanie o sebe ešte neznamená jeho samočinné a neosobné konanie. Vyžaduje akoby vedomý podnet zvonka. Mojžišova prosba o odpustenie vo v. 9 dobre zapadá do nesmiernej vznešenosti PÁNOVHO mena podľa 34,6-7 a do predchádzajúceho dialógu. Mojžiš teda vie, že PÁN sníme vinu ľudu, ale žiadosť o odpustenie zrejme má v sebe inú črtu – akoby ňou malo ísť o celkové zrušenie zoznamu hriechov ľudu. Okrem toho, to čím Mojžiš opodstatňuje svoju prosbu, je tvrdošijnosť ľudu, ktorá bude opakovane pôsobiť negatívne a hriešne. Teda, na základe pravdy z formuly milosti, PÁN by mal odpustiť, aj keď ľud je hriešny a nezaslúžil by si to¹⁷.

Krátky dialóg predstavuje mimoriadne vážne teologické tvrdenie. Mojžiš nepodmieňuje prosbu o odpustenie žiadnym pozitívnym postojom a konaním zo strany ľudu – odpustenie ponecháva na PÁNOVO rozhodnutie. Navyše, realisticky a bez ilúzií opisuje ľud ako tvrdošijný v prítomnosti i v budúcnosti. Tento ľud veľmi ľahko zatúži po egyptských hrncoch a bez ostychu bude vzývať iných bohov. Bude náchylný konať tak hriešne ako pri udalosti so zlatým teľaťom. Naproti tomu PÁN nebude počítat' s možnosťou nového ľudu z Mojžišovho pokolenia (ako to mienil v 32,10), ale svoju zmluvu obnoví s týmto hriešnym ľudom¹⁸. Sinajská zmluva teda nepočíta s možnosťou, akým by ľud mal alebo mohol byť, ale so skutočnosťou takou, akým ľud je. Odpustenie v obnovennej Sinajskej zmluve je jej vnútornou bezpodmienečnou súčasťou, s ktorou PÁN počíta. PÁN tak zjavuje Mojžišovi, že odpustenie vín a hriechov tvorí súčasť divu, ktorému niet páru v stvorení (34,10; Mich 7,14-20).

2.2 Levitikus

Situácia so slovesom „odpustiť“ má špecifický kňazský ráz v Knihe Levitikus. Jeho 10-násobný výskyt (všetky v nifal) ho dáva do úzkeho súvisu s kultom. Deväťkrát sa nachádza v Lv 4–5 a všetky výskyty súvisia s predpismi o obetách za hriech a za previnenia (4,20.26.31.35; 5,10.13.16.18.26). Okrem

¹⁶ DOHMEN, *Exodus 19–40*, 356.

¹⁷ Dobre to vystihol preklad: „Iste, je to ľud tvrdej šije“ (porov. TIŇO, *Exodus*, 824) (kurzíva pridaná).

¹⁸ Porov. MOBERLY, *At the Mountain*, 89.

prípade 5,26 „odpustiť“ vždy súvisí s hriechmi, resp. prečinmi, vykonanými neúmyselne alebo nevedome. Previnená osoba sa o nich dozvedela až neskôr.

Prvý prípad (4,20) hovorí o odpustení celej izraelskej pospolitosti za určité bližšie nešpecifikované previnenie; avšak odpusteniu predchádza kňazský obrad, ktorý vedie k uznaniu Boha ako odpúšťajúceho¹⁹. Aj v nasledujúcom prípade sa odpustí jednotlivcovi – vodcovi (v. 26), ktorý sa nevedomky previnil proti PÁNOVMU príkazu. Podobne aj v ďalších dvoch prípadoch sa odpustí i jednotlivcovi (vv. 31,35), ktorý sa previnil proti bližšie neurčenému Božiemu príkazu. Nasledujúci prípad odpustenia (5,10.13) sa aplikuje na osobu, ktorá bola svedkom nejakého preklínania, a neoznámila to, alebo sa dotkla niečoho nečistého, alebo unáhlene prisahala. Vo v. 16 sa hovorí o odpustení osobe, ktorá neúmyselne spreneverila posvätné veci a vo v. 18 sa opäť všeobecne hovorí o odpustení osobe, ktorá prestúpila nejaký PÁNOV príkaz. Aj v prípade osoby, ktorá prestúpila príkaz voči majetku inej osoby (5,20-26[6,1-7]), je možné odpustenie (v. 26[v. 7]), a to za predpokladu, že kňaz vykoná celý obrad. Desiaty prípad, v ktorom je potrebné odpustenie, sa týka muža, ktorý súložil so ženou otrokyňou, ktorá nebola vyslobodená (19,20-22). Aj jemu je odpustené; pod podmienkou vykonania celého obradu uzmierenia (v. 22).

Vo všetkých spomenutých prípadoch použití slovesa „odpustiť“ v pasívnej podobe (וַיִּסְלַח „a bude [im/mu] odpustené“, resp. „a odpustí sa im/mu“) predchádza sloveso uzmierenia כָּפַר. Obidva spomenuté termíny figurujú na konci opisu viacerých obradov. B. Janowski nazval túto súslednosť ako dvojčlennú uzmierovaco-odpúšťajúcu formulu²⁰. Zatiaľ čo prvú činnosť, „uzmierenie“, vykonáva kňaz, podmetom druhej činnosti, hoci nie je gramaticky vyjadrený, je PÁN. Naviac, ani v jednom z prípadov sa nepíše, o čo pri odpustení ide (na rozdiel od iných prípadov mimo Pentateuchu). Skúmané sloveso „odpustiť“ v týchto prípadoch podľa J. Milgroma nezahŕňa len odpustenie, ale aj očistenie vzťahu s Bohom znečisteného priestupkom²¹. Celý zmierovací obrad má viaceré konštitutívne prvky zamerané na hriech a odčinenie jeho dôsledkov²².

¹⁹ JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen*, 254.

²⁰ JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen*, 251-255. Pokiaľ ide o syntaktické formy obidvoch slovies – weqatal – vo všetkých prípadoch, tie vyjadrujú opakovanú činnosť; ide o habituálne činnosti. Porov. NICCACCI, *Consecutive Waw*, 570.

²¹ MILGROM, *Leviticus 1-16*, 245; porov. MILGROM, *Leviticus 17-22*, 1665.

²² Naproti tomu existujú obrady, v ktorých sa opakovane nachádza sloveso „uzmierenie“ (porov. Lv 12-15; 16), ale nevyskytuje sa v nich ani raz sloveso „odpustiť“.

Uvedené fakty a skutočnosť neúmyselného a nevedomého priestupku v Lv 4–5 a podobne aj v Lv 19 nasvedčujú tomu, že skúmaný termín חָטָא vyjadruje zmysluplne v týchto textoch skôr prepáčenie za neúmyselné chybné konanie než odpustenie za vedomé a úmyselné previnenia.

2.3 Numeri

V Knihe Numeri možno osem výskytov slovesa rozdeliť do dvoch skupín. Do prvej skupiny patria dva výskyt z príbehu hriechu pri Kádešbarne (14,19.20). Druhú skupinu tvorí šesť prípadov z textov kultového rázu (15,25.26.28; 30,5.9.13). Prvá skupina má pre naše uvažovanie väčší význam, keďže prípady z druhej skupiny predstavujú skôr kultovú tradíciu, blízku tradícii v Knihe Levitikus.

Nm 14,19.20. Bezprostredný kontext, v ktorom sa sloveso „odpustiť“ nachádza v Knihe Numeri, odzrkadľuje kontext v Knihe Exodus (porov. 14,17-18 → Ex 34,6-7). V Ex 32–34 ide o hriech idolatrie, resp. odmietnutia PÁNA, s podobnými črtami hriechu v Nm 13–14, kde však ide o hriech nedôvery v PÁNOV prísľub. V obidvoch textoch veľkosť PÁNOVHO trestu svedčí o vážnosti previnenia²³. Tak v Ex 34,9, ako aj v Nm 14,19-20 sa sloveso „odpustiť“ nachádza v náväznosti na formulu milosti (v. 18²⁴). Keď sa vzbúrený ľud hodlal zlynčovať Mojžiša s Áronom, zasiahol PÁN (14,1-10). V dialógu vysokej rétorickej úrovne²⁵ vystúpili do popredia Božie atribúty a Mojžišova prosba (14,11-25)²⁶. PÁN sa rozhodol zničiť ľud (vv. 11-12). Na to Mojžiš reagoval úpenlivou prosbou o pozastavenie zničenia všetkých z dôvodu eventuálnej fámy o PÁNOVEJ neschopnosti byť verný svojmu prísľubu (vv. 13-19). PÁN zmiernil svoje rozhodnutie, podľa Mojžišovej žiadosti, a vyjadril nové rozhodnutie (vv. 20-25) – zničiť iba tých ľudí, ktorí si pamätajú na Egypt, ktorí desaťkrát pokúšali Pána a ktorí patria medzi sčítaný ľud starší ako dvadsať rokov (vv. 22.29).

²³ Diskusia o smere závislosti častí jedného textu od druhého je ďaleko nad zámer nášho prieskumu. Stručne ju uvádza SEEBASS, *Numeri*, 92-94. Porov. SCORALICK, *Gottes Güte*, 79-81.

²⁴ SEEBASS, *Numeri*, 119, považuje formulu milosti v Nm 14,18 za základ pre jej sinajskú verziu v Ex 34,6-7, avšak verš 9 nepokladá za pochádzajúci z Nm 14,19b.

²⁵ NEWING – CONRAD (ed.), *Perspectives on Language and Text*.

²⁶ Porov. LEVINE, *Numbers 1–20*, 379-381, ktorý pojednáva o závislosti Nm 13–14 od textu Ex 32–34.

V kľúčovom dialógu Mojžiš žiadal PÁNA o zmenu jeho rozhodnutia len jedným slovesom – imperatívom s prosiacou časticou – a apeluje na veľkosť Pánovej blahovôle. „Odpusť, prosím, vinu tohto ľudu podľa veľkosti tvojho *chesed*“ אָפֶּטֶחַ לְפָנֶיךָ יְיָ כְּגֹדְלֹךָ וְכֶעֶדְךָ לְעַוְוֹן לְעַוְוֹן אֶל־חַטָּאתֶךָ (v. 19). V pohotovej odpovedi PÁN svoje prvé slová štylizuje presne podľa Mojžišovej žiadosti: „Odpustil som podľa tvojho slova“ אָפֶּטֶחַ לְפָנֶיךָ יְיָ כְּדְבָרְךָ (v. 20). Z jeho ďalších slov (vv. 22-23.28-30) vyplýva, že odpustenie viny vôbec neneguje trest – ktorým bude smrť niekoľkých generácií. Mimoriadny je súvis medzi prosbou a odpoveďou: Mojžiš apeloval na PÁNOVO veľké milosrdenstvo (אָפֶּטֶחַ לְפָנֶיךָ) a PÁN zareagoval dôsledne podľa toho, čo žiadal Mojžiš²⁷. Keďže vo formule milosti (Ex 34,7) pojem אָפֶּטֶחַ súvisí aj s trestom – do troch-štyroch generácií, PÁN teda súčasne odpustí i potrestá²⁸.

V Nm 14,19-20 sa spája jedinečná kombinácia pojmov a teologických tradícií. Boh odpúšťa, ale ak sa apeluje na jeho אָפֶּטֶחַ, to nezabezpečí odstránenie trestu. Apel na אָפֶּטֶחַ (zo zmluvy) dosvedčil PÁNOVU spoľahlivosť a zahrnul dôsledky trestu²⁹. Ak však apel na Boha mieri na jeho atribút zvrchovanosti vládca (אֱלֹהֵינוּ), ktorý udeľuje „milosť“, a atribút „zlutovania“ (רַחֲמֵינוּ), ktoré je vlastné tým, čo spolucítia s ubolenými, tak Boh odpúšťa i vinu a hriech, i trest za

²⁷ SAKENFELD, Problem of Divine Forgiveness, 316-330, vysvetľuje *chesed* ako pojem, ktorý zahŕňa odpustenie, trvácnosť vzťahu i momentálne nezničenie ľudí. Odpustenie by znamenalo v podstate zachovanie spoločenstva a vzťahu. Trest nenarušuje vzťah, ale najväčším trestom pre Izrael by bolo, keby ich Boh načisto opustil. Izrael buď existuje vo vzťahu s PÁNOM, alebo neexistuje vôbec.

²⁸ Možno len hypoteticky uvažovať, že ak by bol Mojžiš žiadal odpustenie tak, žeby apeloval na PÁNA uznaním jeho milosti a zlutovania, a nie na vonkajšiu fámou (čo si pomyslia Egypťania), možno by bol apel viac na PÁNOVO vnútro a na skutočnú podstatu odpustenia účinnejší. Faktom ostáva, že Mojžiš sa v prosbe oprel len o PÁNOVO אָפֶּטֶחַ. ŠTRBA, Lútostivý a milostivý Boh, 49-50. Podobne aj FRANZ, *Der barmherzige und gnädige Gott*, 226, považuje absenciu אֱלֹהֵינוּ וְרַחֲמֵינוּ v Nm 14,18 za vysvetliteľnú: „Denn der Rahmentext erfordert, dass Gott *keine vollkommene Gnade* schenkt... Sicherlich macht Gott seine Güte groß, schenkt Vergebung (סלח) und vernichtet da Volk nicht“ (kurzíva pridaná).

²⁹ ASHLEY, *Numbers*, 259, vysvetľuje, že ani Mojžiš, ani PÁN pod „odpustením“ nemysleli na to, že Izrael by sa tak mal vyhnúť trestu, ale Mojžišovi išlo o to, aby sa udržal aj z PÁNOVEJ strany fundamentálny zmluvný vzťah medzi PÁNOM a Izraelom. Avšak podľa zmluvnej dohody z Ex 34 (najmä vv. 6-10) je zrejmé, že Boh pri obnove zmluvy ráta s hriechnosťou ľudu. Inými slovami, Boh obnovil zmluvu s ľudom, ktorý je náchylný k idolatrii (porov. napr. Dt 31,16-23, kde Boh vernosť svojmu prísľubu nikdy neodvolá).

ne. Inými slovami, zvolanie „zmiluj sa“ (נָחַם) (22-krát v MT³⁰), spojené s odvolaním sa na Božie zľutovanie, je zábezpekou odpustenia³¹ – viac ako len čistá prosba „odpusť“. Táto zábezpeka totiž, ak je spojená so zmluvnými podmienkami, môže zahrnúť aj trest³².

Nm 15 a 30. V druhej skupine výskytov sa prvé tri prípady nachádzajú v stati, ktorá opisuje neúmyselný priestupok spoločenstva (15,22-24) alebo jednotlivca (v. 27). Odpustenie je vyjadrené v konjugácii nifal הִלַּחְתִּי „a odpustí sa“, resp. „a bude [im/mu] odpustené“ (vv. 25.26.28). Podobne ako v Lv, ani tu sa nedáva dôraz na toho, kto odpúšťa. Keďže odpusteniu musí predchádzať obeta a uzmierujúci obrad (כִּפֶּר) kňaza (vv. 25.28), s najväčšou pravdepodobnosťou aj v týchto prípadoch zdrojom odpustenia je Boh. I v týchto prípadoch ide skôr o prepáčenie priestupku vykonaného z nevedomosti, ako o odpustenie viny či hriechu³³.

Zvyšné tri výskyty slovesa v Nm 30 sú v statiach, ktoré jedine predstavujú sakrálne zákony³⁴. V každom z nich sa hovorí o priestupku ženy, ktorá nedodrží sľub. I keď naproti trom prípadom v Nm 15 žena prestúpila sľub vedome, Pán jej „odpusť“, a to len v tom prípade, ak dôvod jej priestupku je mimo nej – otcov odpor (30,6), manželovo zamietnutie (v. 9), alebo ak manžel anuloval sľub (v. 13). Koniec koncov, ženina vina sa preukázala neúmyselná. V tomto prípade nie je potrebný dokonca ani obrad uzmierenia, a teda ani kňaz. Žene je prepáčené.

³⁰ Celkom 25 imperatívov slovesa נָחַם v hebrejskej Biblii (v Sdc 21,22; Iz 33,2; Jób 19,21.21 a 21-krát v žalmoch) má (vždy) príponu osobného zámena a nachádzajú sa v kontexte (úpenlivej) prosby. Okrem troch prípadov imperatívu v pluráli, Sdc 21,22 a Jób 19,21.21, všetky ostatné žiadosti sú adresované Bohu – pochopiteľne v singulári (Ž 4,2; 6,3; 9,14; 25,16; 26,11; 27,7; 30,11; 31,10; 41,5.11; 51,3; 56,2; 57,2.2; 86,3.16; 119,29.58.132; 123,3.3; Iz 33,2).

³¹ Žiadna zo žiadostí „zmiluj sa“ (נָחַם; ελεησον με) nasmerovaných Bohu tak v Starom, ako aj v Novom zákone nenaznačuje, žeby Boh nedoprial to, o čo ho prosiaci žiadajú. Jedine boháčova prosba adresovaná *Abrahámovi* (Lk 16,24) nebude vypočutá. Viac v príspevku ŠTRBA, *Návrat k žalmovej modlitbe* (v tlači).

³² To je prípad v Nm 14,20-30, kde odpustenie nevytláčilo trest. Podľa MILGROM, *Numbers*, 112, Mojžiš žiada Boha vo v. 19, aby i napriek previneniam Izraela naďalej držal s nimi zmluvu; porov. ASHLEY, *Numbers*, 259.

³³ Následný text hovorí výslovne o *úmyselnom* hriechu (porov. 15,30-31.32-36).

³⁴ Porov. HAUSMANN, חלל, 261.

2.4 Deuteronomium

V Knihe Deuteronomium sa sloveso nachádza v strednej časti parenézy pri uzatvorení Moabskej zmluvy (29–30). Konkrétnejšie ide o hlavnú parenézu, ktorá hovorí o naplnení zlorečení v 29,15-28. Úlohou tejto parenézy je apel na prítomnosť³⁵, aby Izraelita nezľahostajnel voči zmluve (v. 19). V tom prípade mu „Pán neodpustí“ (v. 20).

Podľa tejto parenézy zodpovednosť voči zmluve nespočíva len na svedomí, ale aj na konaní³⁶. Bez zodpovedných skutkov sa odpustenie nezíska. Boh odpúšťa len v prípade človeka s úprimným srdcom a skutočnou snahou o dobro. Podľa Dt tak ľud a každý Izraelita majú Božie odpustenie potencionálne vo svojom rozhodnutí a konaní – a teda závisí od nich.

3 Proroci

3.1 Prvá a Druhá kniha kráľov

V Knižkách kráľovských sa sloveso „odpustiť“ vyskytuje päťkrát v Šalamúnovej modlitbe (1Kr 8,30.34.36.39.50), dvakrát v Nátanovej prosbe (2Kr 5,18.18) a poslednýkrát sa nachádza v konštatovaní rozprávača o prísnom Pánovom verdikte nad Judskom (24,4).

V Šalamúnovej modlitbe pri posviacke chrámu preniká navonok zreteľne vedomá a úmyselná previnilosť ľudu. Šalamún sebakriticky prednáša veľkú prosebnú modlitbu (porov. 8,28-29) so siedmimi konkrétnymi prosbami (vv. 31-51)³⁷. Hoci sa modlitba opiera o exil ako o minulú udalosť, jej cieľom nie je vysvetliť minulosť a Božiu retribúciu, ale poukázať na podmienky, za akých možno dobre napredovať v budúcnosti³⁸. Sloveso „odpustiť“ sa prvýkrát nachádza v modlitbe uistenia (vv. 22-30), ktorá otvára sedem veľkých prosieb. Uvedené sú bezprostredne slovami – „vypočuj a odpusti“ (v. 30). Obidve zvolania majú akýsi absolútny význam³⁹, nakoľko ich nešpecifikuje nič viac ako len Šalamúnova dôvera v to, že PÁN ich uskutoční obidve.

³⁵ NIELSEN, *Deuteronomium*, 265.

³⁶ Porov. PAGANINI, *Deuteronomio*, 404.

³⁷ O jednotiacej literárnej kompozícii pozri: KNOPPERS, *Prayer and Propaganda*, 229-256; HOPPE, *Afterlife*, 9-30.

³⁸ Porov. HOPPE, *Afterlife*, 21.

³⁹ Porov. SCHÜLE, *An der Grenze*, 316.

Ďalej sa sloveso nachádza raz (v. 34) v druhej prosbe a raz (v. 35) v tretej prosbe. Druhá prosba (vv. 33-34) žiada o návrat zo zeme exilu a tretia prosba (vv. 35-36) o dážď pre zem návratu. Návratu predchádza obrátenie ľudu, jeho modlitba (v chráme), zvelebovanie PÁNOVHO mena a napokon PÁNOVO odpustenie. Aj trestajúca suchota je následok hriechu, a preto sa treba modliť, uznať PÁNA a obrátiť sa – tak sa dosiahne odpustenie. Štvrtý výskyt slovesa (v. 39) je v štvrtej prosbe (vv. 37-40). Vychádza z rôznych možných nebezpečenstiev, ale nejde v nej len o zlepšenie situácie, ale o zjavenie Božieho zásahu. K tomuto má smerovať aj zásah „odpustenia“ – aby ľud mal bázeň pred PÁNOM (v. 40). Piaty výskyt (v. 50) sa nachádza v poslednej siedmej prosbe (vv. 46-51). Prosba, ktorá môže byť predložená už aj mimo chrámu, dáva mimoriadny dôraz na vážnosť hriechov a na Božie odpustenie.

V druhej, tretej a siedmej prosbe žiadosti o odpustenie predchádzajú opakované výzvy na obrátenie (שׁוּבוּ; vv. 33.35.47.47.48) a uznanie PÁNA (הִדָּוָה II; vv. 33.35) alebo modlitbu (hitp פִּלֵּל; vv. 33.35.48) či úpenlivú prosbu (הִתְחַנֵּן I; vv. 33.48). Hoci v poradí týchto postojov sú menšie variácie, principiálne všetky disponujú ľud pre Božie odpustenie.

Zo Šalamúnovej modlitby vyplýva, že chrám je miesto modlitby, spojenej s uznaním hriechov a so vzývaním PÁNA. Len ak je súčasťou modlitby obrátenie, možno sa dočkať Božieho odpustenia. Chrátová modlitba späť s obrátením spôsobuje Božie obrátenie sa⁴⁰.

V kontexte 1–2Kr je pozoruhodná prosba Námána sýrskeho, keď sa odoberal od proroka Elizea. Napriek tomu, že na svojej domácej pôde chce obetovať už len Bohu Izraela, predpokladá reálnu situáciu s tradíciou uctievania domáceho boha Rimmona⁴¹. V narácii 5,1-19 autor predstavil, že úcta k PÁNOVI presiahla hranice Izraela a dostala sa až do nepriateľského Damasku. Generál pôvodne nepriateľského vojska si napokon bude uctievať božstvo z izraelského tábora. Námánov prísľub obetovať PÁNOVI je dôsledkom jeho vazalskej zmluvy s novým božstvom. Preto aj jeho dvojnásobnú prosbu o PÁNOVO „odpustenie“, ktorú vyslovil pred prorokom (v. 18), treba čítať

⁴⁰ Porov. MCCONVILLE, 1 Kings 8:46-53, 368-369.

⁴¹ So svojím pánom – ktorý si ho vysoko vážil (porov. 2Kr 5,1) a ktorý mu sprostredkoval uzdravujúcu návštevu v Izraeli (vv. 5-6) – bude musieť ísť do ich domáceho chrámu. Uctievanie v tomto prípade však Námán nepovažuje za jeho náboženský postoj, ale za zavadľujúcu službu k svojmu domácejmu pánovi.

v kontexte tejto vazalskej zmluvy⁴². Hoci z úradu jeho funkcie a navonok si uctí Rimmona, boha aramejského kráľa, vnútorne je rozhodnutý pre uctievanie PÁNA, Boha Izraela. Elizeove slová: „Chod' v pokoji“ (v. 19; porov. Ex 4,18; 1Sam 20,42) vyjadrujú prorokov súhlas s Námanovým konaním⁴³, ktoré bude prepáčené.

O opačnom postoji Izraela ako v prípade Námana hovorí text 2Kr 24,1-4 s posledným výskytom slovesa „odpustiť“ (v. 4) v 2Kr. Na začiatku kapitoly autor hodnotí obdobie Manassesovej vlády ako jedno z najhorších. Stať vysvetľuje prvú babylonskú inváziu (v r. 604 pred Kr.) ako dôsledok odklonenia sa od PÁNOVÝCH ciest. Tak autor teologicky odôvodnil PÁNOVO rozhodnutie. Spomenuté odklonenie bolo neprijateľné, Pán už viac nechcel Judsku „odpustiť“⁴⁴. Autorovo klasifikovanie Božieho neodpustenia, ktorého výsledkom bolo hrozné spustošenie Jeruzalema, chrámu a následný exil, bolo hodnotenie *ex eventu*. Rozprávanie teologicky ohodnotilo nerozumnú politiku vzbury Júdska. Tragédiu nechápe ako výsledok svojvoľného Božieho konania, ale ako spurné odvrátenie sa Izraela od PÁNA. Pisateľ charakterizoval toto tragické správanie Izraela účinkom, aký ono zanechalo na PÁNOVI – „nechcel odpustiť“. To malo pustošivý dôsledok pre Izrael – exil.

3.2 Izaiáš

U Izaiáša sa sloveso „odpustiť“ nachádza len jedinýkrát (55,7). Ústredná časť state o „večnej zmluve“ (kap. 55) dodáva na význame tomuto výskytu. Verše 3b-7 totiž opisujú dávidovskú zmluvu nie ako porušenú, ale ako potvrdenú a vv. 8-11 predstavujú PÁNOV plán naplnený prostredníctvom slova. Verše 7-8 špecifikujú posolstvo o obrátení k PÁNOVI. Text volá po úprimnom obrátení hriešnika k Bohu bohatému na odpustenie. Posolstvo pramení už z pevného presvedčenia o Božom odpustení⁴⁵.

⁴² Viac k problematike vazalskej zmluvy v narácii 1Kr 5,1-19 v Kravitz, *Biblical Remedial Narratives*, 125-127.

⁴³ JONES, *1 and 2 Kings*, 419.

⁴⁴ Porov. nasledujúce kapitoly 2Kr 24–25 s opisom Nabuchodonozorových invázií a následného exilu.

⁴⁵ LABAHN, *Wort Gottes*, 87, datuje tento text do neskorého poexilového obdobia, v ktorom sa Izrael už bol uistil o Božom odpustení.

3.3 Jeremiáš

Prorok Jeremiáš predstavuje Božie odpustenie rôzne. Najprv hovorí o duchovnom rozvrate Jeruzalema ako príslovečnom pre jeho obyvateľov. Na takomto pozadí sa pýta, či by sa našiel čo len jeden človek, ktorý koná spravodlivo a snaží sa o spoľahlivosť; vtedy by im PÁN odpustil ich zločiny (Jer 5,1.7). Úvodné použitie výrazu predstavuje odpustenie ako možné, len ak by sa našiel čo len jediný pozitívny prípad spravodlivého človeka. I keď sa v stati 5,1-9 kladie dôraz na úplnú skazenosť Jeruzalema, je vysoko nepravdepodobné, žeby sa do Jeremiášovej rétoriky na spôsob hyperboly nevtesnili aspoň niekoľkí, ktorí by predsa len splnili Božie požiadavky po práve a vernosti⁴⁶. Sloveso odpustiť slúži ako výzva k životu podľa PÁNOVÝCH požiadaviek.

Ostatné štyri prípady sú poznačené ich prvým výskytom v kľúčovom texte o novej zmluve (31,31-34). Nová zmluva bude spočívať na zapísaní Tóry – ktorú už boli dostali medzi seba⁴⁷ – do srdca Izraelitov (v. 33). Z verša 34 možno uzavrieť, že dodržiavanie zmluvy nebude niečo vonkajšie a pod príkazom, ale ich osobné poznanie PÁNA (teda hlboký vzťah) bude súčasťou ich života:

Už sa nebudú vzájomne poučovať a brat bratovi nebude hovoriť:
„Poznajte PÁNA!“, pretože ma všetci poznajú od najmenšieho po najväčších – hovorí PÁN. Lebo im odpustím vinu a na ich hriech si viac nespomeniem.

Verš 34 sa končí súvetím וְלֹא יְדַרְשׁוּ א֌חַי אֶת אֶחָיו. V prvej vete PÁN hovorí, že „odpustí vinu“, a v druhej, že na ich hriech si už nespomenie⁴⁸. Súvis medzi vinou a hriechom na jednej strane a odpustením na strane druhej

⁴⁶ FISCHER, *Jeremia 1–25*, 238.

⁴⁷ K problematike prekladu minulého času „dal som“ viac v príspevku FINSTERBUSCH, *Ich*, 86-92.

⁴⁸ Súvetie sa začína časticou וְ, ktorej rôzne preklady podstatne menia celkový význam. Ak by sa častica chápala ako príčinná v zmysle „lebo“, znamenalo by to, že odpustenie viny bolo podmienkou poznania Boha (v. 34a). To je však logicky proti obsahu predchádzajúceho verša 33, podľa ktorého predošlé vpísanie Zákona do ich srdca uspôsobí Izrael na úplné spoznanie PÁNA. Ak Boh vpíše poznanie PÁNA do srdca Izraelitov a bude ich Bohom a oni jeho ľuďom (v. 33), nemá zmysel dopĺňať už ďalšiu podmienku. Ak by sa však častica brala ako vysvetľujúca, tak veta zapadá logicky do predchádzajúceho kontextu o prísľube novej zmluvy a o novom zmluvnom vzťahu. V tomto prípade by odpustenie hriechov predchádzalo samotnému uzatvoreniu zmluvy: „zaiste, že/t. j. odpustím im vinu a na ich hriech si viac nespomeniem“. Tento význam podporuje aj vsuvka „hovorí PÁN“, ktorá oddeľuje prísľub novej zmluvy (vv. 33-34ba) od prísľubu odpustenia (v. 34bb).

možno lepšie pochopiť v ďalšom výskyte slovesa „odpustiť“ v Jer 33,7-8. V texte sa hriech a previnenie vzťahujú na udalosti minulé – teda na tie, ktoré spôsobili narušenie zmluvy a po ktorých prišlo zničenie Jeruzalema s následným exilom. Boh teda očistí ľud od oných *predošlých* hriechov a odpustí mu hriech a vinu, a potom uzavrie s nimi zmluvu.

Aj v treťom prípade Jer 36,3 slovo odpustenie nosí v sebe nádej, ale je späté s hrozbou, pred ktorou sa každý odvráti od svojej zlej cesty. Tento text nepredstavuje idealistický pohľad na odpustenie (ako predchádzajúce dva). Boh hrozí katastrofou, ak sa neobrátia. Ak sa však obrátia, odpustí im. Pohľad do budúcnosti sa však javí veľmi pozitívny – presný opak k situácii Jeruzalemčanov opísanej na začiatku. V Jer 50,20 bude budúce odpustenie minulých prehrškov a vín opäť faktickým predpokladom (nie podmienkou), že Boh chystá ľud na nový vzťah s ním.

Texty predpokladajú možnosť odpustenia. Na jednej strane upevňujú nádej v odpustenie, na strane druhej spájajú ho od počiatku s úprimnou snahou o život podľa Božej vôle.

3.4 Amos

V jedinom výskyte slovesa „odpustiť“ u Amosa (7,2) ho vyslovuje sám prorok v prvom z videní (vv. 1-3). PÁN mu zjavuje hrozbu požierajúcich kobyliiek, ktorá má byť trestom za hriech. Amos úpenlivo reaguje: „Pane, PANE, odpusť! Akože obstojí Jakub, keď je maličký?“ Amosa k prosbe nemotivuje Božia добрota, nespolieha sa ani na kajúce obrátenie ľudu⁴⁹, ale motivuje ho jedine hrozivá vízia úplného vykynoženia Jakuba. Odvolávka na Jakuba akoby privolala u PÁNA spomienku na vyvolenie Jakuba⁵⁰, ktorý nepatril k silným národom. Boh teda oľutuje hrozbu a potvrdí jej zrušenie. Obdobná je PÁNOVA reakcia aj v druhom videní (vv. 4-6). V ostatných troch videniach (7,7-9; 8,1-3; 9,1-4) nie je reč už ani o prorokovej intervencii a ani o Božom oľutovaní. Naopak, čas dozrel k trestu (porov. 8,2).

Prorok Amos vo svojich piatich videniach nepredstavuje Božiu tpežlivosť a odpúšťanie ako bezhraničné. Avšak pri synchronnom čítaní, v záverečných veršoch (9,11-15) Boh prisľúbi obnovu ľudu a verdikt smrti sa

⁴⁹ ANDERSEN – FREEDMAN, *Amos*, 744.

⁵⁰ K významu Jakub v kontexte celého Amosovho spisu pozri ANDERSEN – FREEDMAN, *Amos*, 631-638.

zmení na prísľub života, hrozba (z neodpustenia) prenechá miesto výroku potechy⁵¹.

4 Spisy

4.1 Žalmy

Ž 25,11. Dva výskyty slovného spojenia „odpustiť vinu“ (סלה לעון) potvrdzujú, že žalmista si je vedomý svojho vedomého a úmyselného priestupku a že Boh mu to môže odpustiť. Prvý výskyt je v akrostickom Žalme 25, presne v jeho polovičke (v. 11), resp. v poslednom verši prvej stance (vv. 1-11). Podľa P. van der Lugta verš je nielen kvantitatívne, ale aj kvalitatívne ústredným veršom žalmu. Obsahové odôvodnenie sa zakladá na výrokoch o „PÁNOVOM mene“ a tiež o „odpustení“: „Pre tvoje meno, PANE, odpusť mi môj hriech, i keď je veľký“⁵². Dôležitosť výroku je uistená tézou – čím väčší je priestupok, tým „väčšie“ je odpustenie; keďže ono vždy zvíťazí.

Ž 103,3. Druhý výskyt slovného spojenia sa nachádza v alfabetickom hymne vďaka voči Bohu – v Ž 103. Sloveso sa nachádza na začiatku (v. 3) a opisuje ako prvú nejakú konkrétnejšiu Božiu činnosť, ktorú Boh sústavne praktizuje – odpúšťa neustále⁵³. Žalmista ďakuje Bohu za odpustenie a za vyslobodenie z fatálnej choroby. Tvrdenie vo verši odráža skutočnosť. Človek sa z previnenia dostane, len ak mu Boh odpustí, z vážnej choroby, len ak ho Boh vylieči. Žalmista hovorí v mene celého spoločenstva a odpustenie hriechov sa stáva témou nielen vo vv. 10-14, ale nosnou témou vôbec celého žalmu⁵⁴. Boh je ako súcitiaci otec, ktorý vie, že ľudia sú slabí (vv. 13-14), a preto dokáže odpúšťať opakovane.

Ž 86,5. Tretí prípad slovo tvorného koreňa סלח má formu prídavného mena – „pripravený odpustiť“, „odpúšťajúci“ (BDB 699; HALOT II, 757; DCH VI, 161) v Ž 86,5. Žalm sa skladá z troch stancí (vv. 1-7.8-14.15-17), z ktorých v prvej dominuje zvolanie „Pane“ אֱלֹהֵי נַפְשִׁי⁵⁵. V jej strede je jednoduchá prísudková

⁵¹ Porov. BOVATI – MEYNET, *Amos*, 385-394.

⁵² VAN DER LUGT, *Cantos*, 266-267, 272.

⁵³ Slovesná forma participia s členom תָּלַח „ten (čo je) odpúšťajúci“ vyjadruje trvácnosť činnosti. Určitý člen svedčí o dobre známej činnosti, čo nasvedčuje, že Boh odpúšťa už dlhodobo, neustále.

⁵⁴ Porov. VAN DER LUGT, *Cantos III*, 136.

⁵⁵ Porov. VAN DER LUGT, *Cantos II*, 434-436, 438.

veta: „Ty, Pane, si dobrý a odpúšťajúci a veľký v dobrosrdečnosti voči všetkým, čo k tebe volajú“. Táto jeho charakteristika potešuje človeka, ktorý prosí o milosť (vv. 3-4). „Dobrý a odpúšťajúci“ Boh dáva skutočnú radosť (v. 5).

Ž 130,4. Žalm *De profundis* ako jediný z celého Žaltára má slovo ׀ַלְיָדָּ, „odpustenie“, vo svojej druhej strofe (vv. 3-4). V prvom verši tejto strofy PÁNOVO dokonalé rátanie účtov budí u každého obavu, že pred ním neobstojí. Vo v. 4 sa pripomína prinajmenšom rovnako vážna PÁNOVA vlastnosť – jeho odpustenie. Jedinečný výskyt substantíva, a k tomu s určitým členom, naznačuje, že je dobre známe – sústavne pôsobí. Ťažké je určiť, či vyjadrenie: „Veď u teba je odpustenie“ (SSV: Ale ty si milostivý, SEB: Ty však máš moc odpúšťať) (v. 4), je exkluzívne (pochádza len od Boha a od nikoho iného), alebo je emfatické (odpustenie, a nie zaslúžený trest)⁵⁶. Odpúšťanie je Božím atribútom (porov. Ž 86,5). Ž 130 však zjavuje pravdu, že odpúšťajúci Boh vedie k bázni pred ním⁵⁷. Súvislosť medzi odpustením a bázňou podľa tohto verša bola rôzne vysvetľovaná⁵⁸. G. Vanoni porovnal verš so Ž 76,8 (o Božom hneve) a dokázal, že nie Boží hnev⁵⁹, ale jeho odpustenie má posledné slovo⁶⁰.

4.2 Náreky

Prípád slovesa „odpustiť“ v Knihe nárekov zodpovedá celkovej tematike knihy. V dlhej modlitbe (3,40-66) autor hovorí v mene ľudu na začiatku (vv. 40-47), ako aj na konci (vv. 52-66). Sloveso odpustiť sa nachádza v prvej časti, v ktorej sa hovorí o hriechu, treste a návrate. Výzvou k sebareflexii, čo vedie k obráteniu (חַפְּזָ; שׁוּבוּ; vv. 40-41) sa autor od v. 42 obracia modlitbou priamo na Boha. V modlitbe v mene celého spoločenstva priznáva, že „sme sa prehrešili a búrili“ פָּשַׁעְנוּ וּמְרִינוּ, a teda, že im Boh *neodpustil*. Nenarieka, ale uznáva svoje

⁵⁶ Podľa E. Zengera platia veľmi pravdepodobne obidve vyjadrenia súčasne. Porov. HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 101–150*, 585.

⁵⁷ Pre súvis medzi odpustením, resp. Božou pomocou, a bázňou pred Pánom pozri Ž 25,11-12; 46,1-2.

⁵⁸ 1. Odpustenie má viesť k etickému uvedomeniu človeka; porov. KITTEL, *Psalmen*, 402. 2. Odpustenie vedie k bázni Božej a rozmáha ju; porov. DEISSLER, *Psalmen*, 165. 3. Odpustenie vedie k bázni, ale stáva sa aj kľúčovým spásonosným postojom ľudí; porov. SCHMIDT, *Gott und Mensch*, 247-248.

⁵⁹ Porov. DUBOVSKÝ, *Boží hnev*, 112-122.

⁶⁰ VANONI, *Wie Gott Gesellschaft wandelt*, 342-343.

previnenie⁶¹. Reflexia sa vzťahuje na hriechy pred exilom – či už neposlušnosti, alebo zo svojvoľnosti.

Autor chápe až z poexilovej perspektívy trest zničenia Jeruzalema a exilu ako výsledok toho, že Boh nemohol odpustiť ich rozhodné odvrátenie sa od neho. Aj tu badať výklad katastrofy ako trest až po nej samej (porov. 2Kr 24). Teologická sekvencia v reflexii nie je: neodpustenie – trest, ale spytovanie svedomia (obrátenie) – uznanie (hriech a vzbura) – neodpustenie – trest. Sekvencia nevysvetľuje príčinu a dôsledok, ale dáva dôraz len na vzájomnú súvislosť medzi udalosťami. Jej výpovedná hodnota komunikuje vážnosť odovzdanosti PÁNOVI, ktorú vysoko vyzdvihol a o ktorú sa modlil aj Šalamún v 1Kr 8⁶².

4.3 Daniel

Na rozdiel od Nárekov, v Knihe proroka Daniela kajúca modlitba v 9,4b-19 vyjadruje prosbu celého spoločenstva o odpustenie. Modlitba je odvolávkou na Jeremiášove predpovede ohľadom hrozby exilu a neposlušnosti ľudu (vv. 1-2)⁶³. Modlitba obsahuje skúmané substantívum (v. 9) i sloveso (v. 19). V úvodnej časti (vv. 5-11)⁶⁴ sa sebaobviňovanie strieda s oslavovaním milosrdenstva. Proti hanbe ľudu, kráľom, kniežatám a otcom, ktorí zhrešili (v. 8), Daniel pokorne stavia len Božie יהוה יהוה „zlutovanie a odpustenie“ (v. 9a). Akoby proti vzbure voči Bohu a proti neposlušnosti voči jeho zákonom nepomohlo nič iné, vv. 9-10: „PÁNOVI... svedčí zlutovanie a odpustenie, pretože sme sa vzbúrili proti nemu a nepočúvali sme hlas PÁNA...“. Jasnými slovami o pôvode hriechu a o pôvode odpustenia sa končí prvá časť modlitby – vyznanie hriechov (vv. 5-11a). Pravé vyznanie hriechov vedie k vyznaniu veľkosti Boha a jeho zlutovania.

Verš 19. Modlitba v poslednej časti vyjadruje nádej, že Boh odpustí i previnenia, ktoré dovedli ľud do katastrofy. V tejto časti prorok prednáša prosbu za všetkých אָדֹנָי שְׁמָעָה אָדֹנָי סְלִחָה: „Pane, počúvaj, Pane, odpusť!“ (v. 19 SEB). Keďže v Dn 9 bola deuteronomistická teológia nahradená apokalyptickou, samotný text a teológia nepredstavujú principiálne problematiku ľudského

⁶¹ BERGES, *Klagelieder*, 215.

⁶² BERGES, *Klagelieder*, 214-215.

⁶³ Porov. COLLINS, *Daniel*, 347.

⁶⁴ Modlitba začína invocáciou (v. 4b) s vyznaním hriechov (vv. 5-11a), pokračuje uznaním Božieho trestu (vv. 11b-14) a modlitbou o zmilovanie i v čase prenasledovania (vv. 15-19).

života, ale istotu záverečnej Božej spásy⁶⁵. Kajúca prosba nezatieňuje hriešnosť spoločenstva, ale sa len opiera o podstatu Boha, ktorý odpúšťa. Slovami „nemeškaj kvôli sebe samému“ prosba úpenlivo vyjadruje naliehavosť⁶⁶.

4.4 *Kniha Nehemiáš*

Jediný výskyt substantíva נְחִימְיָאֵשׁ v Knihe Nehemiáš sa nachádza v kapitole plnej historických nejasností. Po stránke literárnej ide o znamenitú kajúcu modlitbu (9,6-37). Substantívum „odpustenie“ v pluráli charakterizuje Boha v časti, kde sa hovorí o putovaní púšťou (vv. 12-21). Nezvyčajné vierovyznanie וְאַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ קָלִיחָהּ „ty (si) Boh odpusteni“ uvádza formulu milosti vo v. 17. Verš 18 objasní voľbu takýchto silných slov o odpúšťajúcom Bohu. Len takýmito slovami možno konfrontovať udalosť najhoršieho hriechu na púšti – modloslužbu zlatého teľaťa (v. 18). Dôraz na nesmierne odpustenie v modlitbe podmieňuje čiastočne aj absencia zmienky o púštnych trestoch vo vv. 19-21 a opakovanie o dobrotivej starostlivosti Boha o svoj ľud.

4.5 *Druhá kniha kroník*

V 2Krn sa sloveso „odpustiť“ nachádza 5-krát (6,21.25.30.37.39). Ide o miesta v texte paralelné k Šalamúnovej modlitbe posviacky chrámu (par. 1Krn 8). Podobne ako v 1Krn 8 aj v tejto verzii sa opakuje muštra typu: „keď sa budú modliť... ty ich vypočuješ z nebies... a odpustíš...“⁶⁷. Rovnako sa kladie dôraz na chrám ako miesto modlitby a na jej účinnosť, ak je spätá s obrátením. V opačnom prípade nemožno čakať odpustenie.

Šiesty prípad slovesa sa nachádza v PÁNOVEJ odpovedi na veľkolepú slávnosť posviacky chrámu (2Krn 7,12-22). Stojí za zmienku, že toto nočné zjavenie Šalamúnovi reflektuje to, ktoré je opísané v 1Krn 9,2-9, ale s určitými obmenami. Najvýznamnejší je práve doplnok v 7,12b-17⁶⁸, v ktorom sa nachádza aj sloveso „odpustiť“ (v. 14). Zreťazenie výnimočných slov vo v. 14 vyzdvihuje dôležitosť Božej výpovede. Ľud, nad ktorým sa vzýva meno PÁNA, sa má „ponížiť“ (כִּנּוּעַ) na znak ľútosti a kajúcnosti, má „sa modliť“ (הִתְפַּלֵּל), „hľadať“ (בִּקְשׁוּ) PÁNOVU tvár a „odvrátiť sa“ (שׁוּבוּ) od zlých ciest. Vtedy ho Boh

⁶⁵ DiTOMMASO, Penitential Prayer, 120-123.

⁶⁶ COLLINS, *Daniel*, 351.

⁶⁷ JAPHET, 2 *Chronik*, 84.

⁶⁸ JAPHET, 2 *Chronik*, 102.

vypočuje (עמך) a odpustí mu (סלח). PÁN teda vo svojej odpovedi podmieni odpustenie tým, že ľud vyzná vinu, má sa pokoriť a úprimne obnoviť snahu žiť podľa PÁNOVÝCH prikázaní. Odpustenie vyžaduje radikálnu zmenu v živote ľudu.

5 LXX a jej interpretácia slovotvorného koreňa סלה

Problematika starobylého gréckeho prekladu (LXX) z masoretského textu je zložitá⁶⁹. V podstate závisí od predstavy, ktorú máme dnes o tom, ako tvorcovia Septuaginty prekladali, aký mali cieľ, čo boli schopní či neschopní urobiť a pod. Dôležité je však, aby sme tento náš obraz mali na pamäti, keď narábame s gréckou biblickou tradíciou⁷⁰. V prvej časti predstavíme

⁶⁹ Problematiku hermeneutického konceptu Septuaginty predstavuje SCHAPER, *The Concept of the Translator(s)*, 31-46; Problematiku techniky prekladu Septuaginty v slovenčine uvádza: PANCZOVÁ, *Technika prekladu*, 89-95; PANCZOVÁ, *Technika prekladu* (3), 197-204.

⁷⁰ Medzi niektoré dôležitejšie štúdie tejto problematiky patria: BARR, *Typology*; AEJMELAEUS, *Translation Technique*, 59-60 (pôvodne publikované v r. 1989); VAN DER KOOIJ, *Perspectives*, 214-229; JOOSTEN, *Language*, 69-80. My na tomto mieste našu predstavu o hermeneutickom prístupe k Septuaginte zhrnieme v bodoch.

1. Jedným z našich hermeneutických predpokladov je, že helénski židovskí autori mali prístup k posvätným a autoritatívnym textom, ktorý bol podobný kresťanskému konceptu *scriptura sui ipsius interpres* (porov. SCHAPER, *Eschatology*, 134-137). Nepoznali len pár veršov, ktorým sa venovali, ale ich poznanie presahovalo rámec jednej biblickej knihy. Je zrejmé, v niektorých prípadoch viac (Jób, Ester, Príslovie, Izaiáš, Daniel), v iných menej, že nevytvorili doslovný preklad (tak ako by to chcel predložiť tzv. Interlineárny model [PIETERSMA, *New Paradigm*, 337-364. Kritické hodnotenie modelu predložil JOOSTEN, *Reflections*, 163-178]). 2. Tvorcovia Septuaginty boli svedkami náboženskej tradície prítomnej v textoch, ktorú nezrušili, ale rozvíjali a vysvetľovali. Prirodzene, že boli ovplyvnení aj spoločenskými, politickými a ideologickými podmienkami (porov. JOOSTEN, *Language*, 70-76). 3. Vytvorili samostatný a nezávislý text, ktorý mal hneď od počiatku nahradiť hebrejské Písma (JOOSTEN, *Reflections*, 178). Náboženská hermeneutika helénskeho obdobia a skutočná prax reálnych prekladateľov nemôžu byť od seba umelo oddelené. Zúžiť hodnotenie prekladu Septuaginty len z pohľadu techniky prekladu by necharakterizovalo dostatočne náboženské literárne dielo, ktoré tvorcovia Septuaginty vyhotovili (porov. SCHAPER, *The Concept of the Translator(s)*, 38). 4. Tvorcovia tvorili, a teda aj vykladali (porov. PASSIONI DELL'ACQUA, *Translating*, 322-339). S. P. Brock poukázal na fakt, že tvorcovia LXX neboli vedení rastúcim presvedčením, ktoré panovalo medzi nábožnými židmi v helénskom a rímskom období, t. j. prekladovým prístupom

schematicky, ako LXX rozlične prekladá lexému hebrejského koreňa נלס ⁷¹, a v druhej časti porovnáme jednotlivé prekladové voľby.

5.1 Preklad koreňa נלס v LXX

Masoretský text		Septuaginta	
Verš	Konjugácia slovesa נלס (+ predmet), resp. slovný druh	Verš (iný od MT)	Sloveso (+ predmet), resp. slovný druh (+ sloveso)
Ex 34,9	qal + vinu + hriech		ἄφαιρέω + hriech + neprávosť
Lv 4,20	nifal (pass.)		ἀφίημι (pass.) + hriech
Lv 4,26.31.35; 5,10.13.16.18.26; Nm 15,25.26	nifal (pass.)		ἀφίημι (pass.)
Lv 19,22	nifal (pass.) + hriech		ἀφίημι (pass.) + hriech
Nm 14,19	qal + vinu		ἀφίημι + hriech
Iz 55,7	qal		ἀφίημι + hriech
Nm 15,28	nifal (pass.)		? ἐξίλασκομαι
2Kr 5,18.18; 24,4; Nár 3,42; 2Krn 6,30	qal	4Kr 5,18.18; 24,4	ίλασκομαι
Ž 25,11	qal + vinu	Ž 24,11	ίλασκομαι + hriech
Nm 14,20; 1Kr 8,30.39; Jer 5,1.7; 50,20; Am 7,2; 2Krn 6,21.25.27.39; 7,14	qal	3Kr 8,30.39; Jer 27,20; 2Krn 6,21.25.27.39.14	adj. ἴλεως + εἰμί
1Kr 8,34.36	qal + hriech	3Kr 8,34.36	adj. ἴλεως εἰμί + hriech
1Kr 8,50	qal	3Kr 8,50	adj. ἴλεως εἰμί + neprávosť
Jer 31,34	qal + vinu	Jer 38,34	adj. ἴλεως εἰμί + neprávosť
Jer 36,3	qal + vinu + hriech	Jer 43,4	adj. ἴλεως εἰμί + neprávosť + hriech
Nm 30,6.9.13	qal		καθαρίζω „očistiť“
Dt 29,19 / Dan 9,19	qal		εὐίλατεύω / ίλατεύω
Ž 103,3	participium	Ž 102,3	εὐίλατεύω
Jer 33,8	qal + vinu	? Jer 40,8	μυμήσκομαι + hriech
Ž 86,5	adjektívum	Ž 85,5	adj. ἐπιεικής
Ž 130,4	substantívum	Ž 129,4	adj. ίλασμός
Dan 9,9	substantívum		ἔλεος
Neh 9,17	substantívum		adj. ἐλεήμων

prístupu k Písmu *verbum e verbo* (porov. Akvilov preklad). Autor na základe Hieronymovho listu č. 55 dôvodí, že sa blížili viac k princípu prekladu podľa Cicera a Horácia. Avšak Brock opatrne charakterizuje ich prístup ako *kontinuum* medzi týmito dvomi uvedenými princípmi a Septuaginte dáva charakteristiku exegetickej literatúry (BROCK, Translating, 90-91, 96).

⁷¹ Príspevok k slovesu v *TDOT* má iba štyri riadky (!) k tejto problematike v LXX. HAUSMANN, נלס , 265.

5.2 Komparácia prekladových volieb

(1) *ἀφαιρέω*. V Ex 34,9 LXX preložila sloveso סלח tým istým slovesom ἀφαιρέω „odňať, sňať“, ktoré použila aj pri preklade podobnej frázy וְנָשָׂא נֶפֶשׁוֹ vo v. 7. Preklad zapadá kontextuálne literárne dobre a LXX dáva slovesu v spojení תַּחַטְּפֶלְךָ + וְנָשָׂא נֶפֶשׁוֹ iba v tomto prípade⁷² rovnaký význam „sňať hriech + vinu“ ako väzbe וְנָשָׂא נֶפֶשׁוֹ⁷³.

(2) *ἀφίημι*. Všetkých 10 výskytov v Knihe Levitikus⁷⁴, tri výskyty v Knihe Numeri (14,19; 15,25.26) ako aj jediný prípad v Iz 55,7 LXX prekladá kňazským kultovým výrazom ἀφίημι „odpustiť“. Všade tam, kde je hebrejské sloveso סלח v pasívnej konjugácii nifal (12-krát), LXX prekladá tiež trpným rodom „byť odpustené“, resp. „odpustiť sa“. Tým istým slovesom, ale v aktívnom rode „odpustiť“, prekladá LXX sloveso סלח v aktívnej konjugácii qal (Nm 14,20; Iz 55,7)⁷⁵; prirodzene podmet je PÁN.

(3) *ἰλάσκομαι*. V Knihe Numeri sa vyskytuje jedna zaujímavá prekladová variácia v 15,28. LXX uvádza sloveso ἐξιλάσκομαι „(u)zmierovať si, nakláňať si“⁷⁶, ktoré vo väčšine zo svojich viac ako 100 výskytov prekladá adekvátne hebrejský כפר „uzmierovať si“. Podľa využitia v Septuaginte by jeho význam v tomto prípade znamenal „vykonať obrad uzmierenia za hriechy“⁷⁷. Vzhľadom na súslednosť dvoch slovies כפר a סלח v závere v. 28⁷⁸ a vzhľadom na to, že ide

⁷² LXX prekladá hebrejské וְנָשָׂא „vina“ viac než tuctom rôznych výrazov (MURAOKA, *Two-Way Index*, 297), z toho viac než 60-krát slovom „hriech“ (porov. HATCH – REDPATH, *Concordance*, 62-64). Okrem toho LXX prekladá slovom „hriech“ (viac než 500 výskytov v LXX) inú skupinu 15 rôznych hebrejských termínov (HRCS, 62; MURAOKA, *Two-Way Index*, 8). Sú len tri výskyty hebr. spojenia „odpustiť vinu“, v ktorých LXX dôsledne volí slovo „hriech“, ale v každom prípade používa iné sloveso – „sňať“ (Ex 34,9), „uzmieriť (? obetou)“ (Ž 24,11) a „nepamenuť si“ (Jer 43,3). O interpretačnom prístupe LXX viac pri analýzach daných textov.

⁷³ O nejasnosti vzťahu dvoch fráz, pozri SCORALICK, *Gottes Güte*, 57.

⁷⁴ Lv 4,20.26.31.35; 5,10.13.16.18.26; 19,22.

⁷⁵ LXX používa vo všetkých prípadoch sloveso iba v aoriste, kým v NZ sú štyri prípady v perfekte (Lk 5,20.23; 7,47.48).

⁷⁶ Porov. PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 477.

⁷⁷ MURAOKA, *Greek-English Lexicon*, 251.

⁷⁸ V hebrejskom texte Nm 15,28 nasledujú na záver dve slovesá כפר „uzmierovať si/vykonať uzmierenie“ a סלח „odpustiť“, ale v gréckom texte ich LXX nahradila len jedným slovesom ἐξιλάσκομαι „uzmierovať si“. Z toho vyplýva, že LXX buď 1. nepreložila sloveso „odpustiť“, nakoľko ho pokladala už za obsiahnuté v prvom slovese כפר, alebo 2. pokladala

o neúmyselný prečin, mienime, že LXX neprekladá druhé sloveso $\pi\lambda\sigma$. Tým interpretuje prípad v súlade s úmyslom hebrejského textu. Je však päť prípadov, v ktorých LXX používa sloveso $\iota\lambda\acute{\alpha}\sigma\kappa\omicron\mu\alpha\iota$ ⁷⁹ s jeho viacerými prekladovými odchýlkami („udobrovať si, [u]zmierovať“⁸⁰, resp. „zmiernou obetou uspokojovať“, „odčiniť“⁸¹ alebo „byť priaznivo naklonený“, „byť odpúšťajúci“⁸² alebo „byť milostivý“⁸³). V prípade uzdraveného Námána (4Kr 5,18.18) možno uvažovať i o odpustení, ale i o prosbe, nech PÁN je „priaznivo naklonený“ (voči zmluvnému priestupku, ktorého sa pravdepodobne dopustí). Zvyšné prípady obsahujú význam odpustiť. Presnejšie, v úprimnej prosbe žalmistu pasuje „odčiň (?zmiernou obetou) môj hriech“ (Ž 24,11), zatiaľ čo v krátkom zhrnutí o Božom treste nad Jeruzalemom je sloveso v pasívnej forme $\iota\lambda\alpha\sigma\theta\eta\nu\alpha\iota$ (4Kr 24,4) a voľba „nechcel byť uzmierený“ nepriamo vyjadruje udalosť trestajúcej katastrofy. V Nár 3,42 opäť trpný rod „a ty si nebol uzmierený“ vyjadruje okrem Božieho neodpustenia aj črtu absencie snahy o uzmiernenie zo strany ľudu. V týchto prípadoch Septuaginta zvolila sloveso, ktoré nevyjadruje iba (Božie) odpúšťanie, ale zahŕňa v sebe aj (ľudskú) snahu o uzmiernenie. Tým LXX relativizuje niekedy príliš vyhranený hebrejský termín, resp. špecifikuje niektoré aspekty, ktoré hebrejskému slovu nie sú vlastné.

(4) $\iota\lambda\epsilon\omega\varsigma$. V prípade hriechu v Kádešbarne, výskyt slovesa, ktorý druhýkrát pochádza z PÁNOVEJ priamej reči, 14,20, LXX neprekladá tak isto ako bezprostredne predchádzajúci výskyt v Mojžišovej reči (14,19; porov. Ex 34,9). Prekladatelia teda nepripísali slovesu rovnaký význam v Božej reči, aký mu pripísali v reči Mojžišovej. Mojžiš prosil, aby PÁN *odpustil* hriech $\acute{\alpha}\phi\epsilon\varsigma\ \tau\eta\eta$

ho za nemiestne, nakoľko hriech je neúmyselnou chybou, a teda nie je čo odpustiť v pravom zmysle slova. Prvá možnosť je nepravdepodobná, keďže vo všetkých ostatných prípadoch, kde sú slovesá כפר a סלח v sekvencii za sebou (Lv 4,20.26.31; 5,16.26; Nm 15,25 [!]), LXX všade prekladá dôsledne obidve slovesá. Druhá možnosť sa nám zdá pravdepodobnejšia, nakoľko Nm 15 rozoberá práve hriechy úmyselné v kontraste s neúmyselnými priestupkami.

⁷⁹ Sloveso dáva dôraz na prostriedok, ktorým sa uzmiernenie vykonáva; porov. NIDA – SMITH – LOUW, *Greek-English lexicon*, 503.

⁸⁰ BEEKES, *Etymological Dictionary*, 586.

⁸¹ PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 636.

⁸² MURAOKA, *Greek-English Lexicon*, 340.

⁸³ K významu slovesa v helénsko-židovských spisoch, v profánnej gréčtine ako aj ranom kresťanstve, porov. BREYTENBACH, *Versöhnung*, 217-243.

ἀμαρτίαν, a PÁN mu pripomenul, že je ἴλεως „uzmierujúci“ (Nm 14,20)⁸⁴, resp. „disponovaný na odpustenie“⁸⁵ či „zmierlivý, láskavo naklonený“⁸⁶. Zatiaľ čo v hebrejskom texte PÁN potvrdil Mojžišovi, že ľudu „odpustil“, presne podľa jeho prosby „odpusť“, v LXX PÁN prísvedča nie tak na samotné odpustenie, ale na svoju charakteristiku, ktorú vyriekol Mojžiš, že PÁN je ἴλεως (vv. 19.20). Hoci nie je veľký sémantický rozdiel v gréckych pojmoch, LXX presúva v druhom výskyte dôraz na Božiu charakteristiku⁸⁷. Túto prekladovú voľbu Septuaginta opakuje ešte v ďalších 16 výskytoch. Väzba slovesa „byť“ alebo „stať sa“ spolu s prídavným menom ἴλεως „uzmierujúci, odpúšťajúci, zmierlivý“ dáva väčší dôraz na odpúšťajúceho PÁNA. Tento významový posun od hebrejského textu do gréckeho badať azda najlepšie v jednom z prvých textov – v Am 7,2. Verš patrí do skupiny Amosových videní, kde Božia trezlivosť už prekypela (porov. 7,7-9; 8,1-3; 9,1-6). Niekoľko storočný rozdiel medzi hebrejským „odpusť, prosím“ a gréckym ἴλεως γενοῦ „buď uzmierujúci“ poukazuje na to, že prorok podľa Septuaginty apeluje viac na Boha ako zdroj odpúšťania. Z Božej charakteristiky pochádza akt samotného odpúšťania⁸⁸. Podobný posun v LXX zo slabného dôrazu na odpustenie pre previnilcov na rastúci dôraz na pôvodcu odpustenia možno badať aj v ostatných prípadoch slovesa.

(5) καθαρίζω. Zvyšné tri prípady v Knihe Numeri (30,6.9.13) súvisia so sakrálnymi zákonmi ohľadom sľubov ženy a jej opozície, ktorú musí konfrontovať. Zákony ju chránia a tam, kde sa hovorí v hebrejskom texte o odpustení, LXX používa sloveso „očistiť“ καθαρίζω; podmetom očisťovania je PÁN. Grécke sloveso potvrdzuje kultovú rituálnu tradíciu⁸⁹. V prípade Nm 30

⁸⁴ Adjektívum ἴλεως „uzmierujúci, upokojujúci, odpúšťajúci, milosrdný“ pochádza zo slovesa ἰλάσκομαι „uzmieriť, upokojiť, udobriť“; porov. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, 462; BEEKES, *Etymological Dictionary*, 587.

⁸⁵ Porov. MURAOKA, *Greek-English Lexicon*, 340.

⁸⁶ PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 636.

⁸⁷ V hebrejskom texte PÁN dal dôraz na odpúšťajúcu činnosť. Prečo LXX namiesto „odpusť som“ zvolila „som uzmierujúci“, nevieme zodpovedať. Možno, že PÁNOVO rozhodnutie vyhubiť neposlušných bolo pre LXX nezmieriteľné s prekladom „odpusť som“.

⁸⁸ Porov. ANDERSEN – FREEDMAN, *Amos*, 743.

⁸⁹ Zo 122 výskytov: 39-krát v Lv, 10-krát v Ez, 9-krát v Nm a v ostatných knihách roztrúsené po pár výskytoch. V gréckom Pentateuchu sloveso καθαρίζω prekladá väčšinou hebrejské kultové sloveso טהר „očisťovať“ (Gn 35,2; 37-krát v Lv [z celkom 39 výskytov v hebr. Lv]; Nm 6,9; 8,15; 31,23.24), ojedinele aj etické sloveso נקד „očistiť“, „ospravedlniť“

zvolila Septuaginta termín, ktorý neznamená očisťovanie od úmyselných a vedomých previnení, ale od kultových „dovolených“ priestupkov. LXX tak vnímavo bráni ženin postoj.

(6) *ἰλατεύω*. Len trikrát LXX prekladá slovotvorný koreň *ἰλτ* slovesom *ἰλατεύω* „byť disponovaný na odpustenie“⁹⁰, „byť láskavý“⁹¹, alebo jeho derivátmi. V Dn 9,19 bol imperatív *ἠἰλῶ* prevedený imperatívom *ἰλάτευσον* „buď milostivý“, v zmysle buď naklonený odpustiť (LXX 9,18); v teodóciovskej recenzii *ἰλάσθητι* „nechaj sa uzmiert“, buď milostivý“ [*ἰλάσκομαι*]⁹². Jedinú formu infinitívu *ἰλῶ* (Dt 29,19) a jedinečnú participiálnu formu *ἰλῶν* (Ž 103,3) preložila aj LXX výnimočným slovesom, derivátom *εὐἰλατεύω*⁹³ s významom „byť veľmi milosrdný“⁹⁴, „byť mimoriadne disponovaný na odpustenie“. V LXX Dt 29,20 je sloveso *εὐἰλατεύω* použité negatívne v hlavnej vete ako neurčitok k pomocnému slovesu chcieť v podmieňovacom spôsobe v aoriste (*μὴ θελήσῃ*). Mojžiš v reči varuje, že ak si niekto vedome a tvrdošijne nebude brať na zodpovednosť dôsledky zmluvy, v tom prípade Boh „nebude chcieť byť ani trochu disponovaný na odpustenie“. V ďakovnom Žalme 102 LXX vybrala znamenite sloveso s predponou *εὐ-*, aby tak kladne zdôraznila to, čo tak výrečne vyjadril hebrejský text. Voči všetkým previneniam je Boh *veľmi* zhovievavý a je schopný všetko odpustiť (v. 3); až na druhom mieste sa píše o Božej uzdravujúcej charakteristike. Aj v treťom prípade úpenlivej Danielovej prosby LXX dala dôraz na dobrotivosť PÁNA a jeho disponibilitu odpúšťať (9,19). Zrejme už nebolo treba dodávať slovesu predponu *εὐ-*. Vo všetkých troch prípadoch LXX prevádza sloveso s mimoriadnym dôrazom na význam a logiku hebrejského (kon)textu.

(7) *μιμνήσκομαι*. V texte Jer 40,8 LXX neprekladá sloveso „odpustím“ (MT Jer 33,8), ale interpretuje ho výrazom *μὴ μνησθήσομαι* „nespomeniem“⁹⁵.

(Ex 20,7; 34,7; Nm 14,18) či „očistiť (od hriechu)“ *אטק* (Ex 29,36), alebo *כפר* „uzmiert“ (Ex 29,37; 30,10).

⁹⁰ MURAOKA, *Greek-English Lexicon*, 340.

⁹¹ PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 636.

⁹² FRAENKEL – MUNNICH – ZIEGLER (ed.), *Susanna, Daniel, Bel et Draco*, 363.

⁹³ O blízkom význame slovíes *ἰλατεύω* a *εὐἰλατεύω* svedčí samotná predpona *εὐ-*, ktorá pridáva slovesám pozitívny význam. HELBING, *Kasussyntax*, 215.

⁹⁴ MURAOKA, *Greek-English Lexicon*, 300.

⁹⁵ Predchádzajúci kontext osvetľuje túto voľbu. V stati o novej zmluve v 38,34 LXX Boh prisľúbil odpustenie a úplné vymazanie zo svojej pamäti. O pár statí ďalej (40,8) namiesto „jednoduchého“ odpustenia, odvolávkou na vymazanie z pamäti autor docielil pripomenutie (podmienok) novej zmluvy. Okrem toho v Jer sa sloveso *μιμνήσκομαι*

Zámerná Božia „zábudlivosť“ istotne pripomenie podmienku nezabudnuteľnej zmluvy, ktorej predchádza odpustenie. LXX neprekladá, ale vykladá jadro posolstva citlivejšie a privádza k opakovanej lektúre kľúčovej stati o novej zmluve.

(8) *ἐπιεικής*. Jedinečné hebrejské adjektívum „odpúšťajúci“ v Ž 86,5 prekladá Septuaginta (85,5) viacvýznamovým adjektívom *ἐπιεικής*, „príslušný“, „patričný“, „vhodný“, „spôsobný“, „mierny“, „vľúdny“, „láskavý“, „zhovievavý“⁹⁶. V prípade Ž 85 LXX zovšeobecnila charakteristiku PÁNA, ale nezrelativizovala jeho adekvátny postoj a nezúžila ho len na čisto morálnu charakteristiku. Preklad „mierny“ zahŕňa i odpúšťanie, i *patričný* Boží postoj (!).

(9) *ἰλασμός*. LXX zvolila len jediný raz substantívum *ὁ ἰλασμός* (Ž 129,4) namiesto jeho hebrejského ekvivalentu *הַיָּשׁוּר* – v kajúcom Žalme 130. Nakoľko slovo je odvodenina slovesa *יָסַר*⁹⁷, vhodne pasuje voľba „uzmierenie (za hriechy)“⁹⁸. LXX však nezdôrazňuje kultový rozmer (porov. v. 2), ale zjavuje skôr milostivý a odpúšťajúci aspekt⁹⁹. Aj v tomto prípade Septuaginta výstižne previedla význam, ktorý vyjadruje najmä odpustenie, hoci udalosť kultového uzmierenia nepopiera¹⁰⁰.

(10) *ἔλεος*. V Danielovej kajúcej modlitbe prekladá LXX dvojicu *חַסְדִּים וְרַחֲמִים* *חַסְדִּים וְרַחֲמִים* (9,9) spojením *ἡ δικαιοσύνη καὶ τὸ ἔλεος*. Ziegler uvádza dvojicu *οἱ οἰκτιρμοὶ καὶ οἱ ἰλασμοί*, doloženú v textoch teodóciavskej recenzie¹⁰¹. V prípade teodóciavských textových svedkov by bolo slovo vhodne preložené v kontexte

„pamätať, spomenúť si“ nachádza 11-krát. Použitie v 40,8 je celkovo predposledné zo všetkých, ale posledné s podmetom PÁN.

⁹⁶ PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník*, 504. Sú ešte dva prípady, v ktorých LXX používa toto prídavné meno. V dekrétach Artaxerxa kráľ mieni, že vládne „umiernene a s láskavosťou“ *ἐπιεικέστερον δὲ καὶ μετὰ ἠπιότητος* (3,13b LXX) a „s primeranou ústretovosťou“ *μετ' ἐπιεικεστέρας ἀπαντήσεως* (8,12i LXX). MURAOKA, *Greek-English Lexicon*, 271.

⁹⁷ CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, 462; BEEKES, *Etymological Dictionary*, 587.

⁹⁸ MURAOKA, *Greek-English Lexicon*, 340, neuvádza výskyt Ž 129,4.

⁹⁹ ZENGER, *Übersetzungstechniken*, 531.

¹⁰⁰ LXX používa *ἰλασμός* ešte 5-krát, z toho v dvoch prípadoch ide o kultový predmet pri uzmierujúcich obetách (Am 8,14; Ez 44,27) a v troch prípadoch (Lev 25,9; Nm 5,8; 2Mak 3,33) o slávnostné uzmierenie. Pre liturgické, resp. kultové zdôraznenie sviatku, resp. miesta používa LXX prevažne *ἐξιλασμός* (Ex 30,10; Lv 23,27.28; 1Krn 28,11; porov. Ez 43,23).

¹⁰¹ FRAENKEL – MUNNICH – ZIEGLER, *Susanna, Daniel, Bel et Draco*, 359.

kajúcej modlitby „spravodlivosť a *odpustenia*“. Ale aj v prvom prípade slovo τὸ ἔλεος (Božie) „zlútovanie a *milosrdenstvo*“ zodpovedá znamenite zmyslu, nakoľko v neskoršom, najmä helénskom období sa termín čím ďalej tým viac spájala s odpúšťaním hriechov¹⁰².

(11) *ἐλεήμων*. V prípade Neh 9,17 previedla LXX substantívum הַחַיִּימוֹן adjektívom ἐλεήμων. Hoci etymológia gréckeho substantíva nie je jasná¹⁰³, význam „milosrdenstvo“, resp. „súciť“, a „milosrdný“ pre adjektívum sú bezproblémové¹⁰⁴. V prípade Ezdrášovej modlitby, oslovenie „Ty si Boh milosrdný“ vyhovuje jedinečne jej kajúcemu tónu. Septuaginta síce nepreložila doslovne jedinečný výraz „Boh odpusteni“, resp. „odpúšťajúci Boh“, ale použila slovo adjektívum „milosrdný“, ktoré v sebe zahŕňalo charakteristiku odpúšťania.

6 Záverečné uvažovanie

V prvej časti zoskupíme texty do okruhov podľa tematiky¹⁰⁵. V druhej časti preberiem interpretačné voľby Septuaginty a v závere zodpovieme našu úvodnú otázku o Božom odpustení v Starom zákone.

6.1 Okruhy

Prvý tematický okruh tvoria *modlitby v naratívnych textoch*, Šalamúnova modlitba pri posviacke chrámu (1Kr 8, par. 1Krn 6), dve odprosujúce modlitby: Ezdrášova (podľa LXX; Neh 9) a Danielova v Dan 9. Takmer všetky majú spoločné prvky: uznanie veľkosti a dobrotivosti Pána, uznanie svojich hriechov a odvrátenia sa od PÁNA, nevyhnutný návrat k nemu, úpenlivú prosbu o odpustenie; a sú to modlitby spoločenstva. Podľa Šalamúnovej prosebnej modlitby sa aj Chrám stáva miestom modlitby a prosby o odpustenie. V Šalamúnovej a Ezdrášovej modlitbe prevažuje silné uznanie hriechov a potreba návratu. Spolu s Nár 3,42 tieto texty dosvedčujú tragédiu exilu a obviňujú seba ako konečnú kauzu katastrofy. Ich úvaha nad ich vlastnou situáciou neoslabuje (vieru v) Božie odpustenie, ale požaduje od nich obrátenie.

¹⁰² JOOSTEN, τὸν ‘Benevolence’, and ἔλεος, ‘Pity’, 97.

¹⁰³ BEEKES, *Etymological Dictionary*, 407.

¹⁰⁴ MURAOKA, *Greek-English Lexicon*, 223.

¹⁰⁵ Problematika diachronického vývoja slovesa je nevyjasnená, no väčšina nevidí dôvod datovať jeho použitie do času pred exilom. Porov. HAUSMANN, πλσ, 259; OLIVIER, πλσ, 263.

Možnosť neodpustenia. Texty Dt 29,19; 2Kr 24,4 a Am 7*–9* neopisujú tak jednoznačne skutočnosť Božieho odpustenia popri hriechoch Izraela. Ich témou je skôr Božie nedopustenie a jeho skutočnosť pri úplnom odvrátení sa Izraela. Napríklad Amosova prosba „Odpusť, prosím!“ nepostačila a texty predstavujú nezadržateľný koniec Severného kráľovstva (porov. 8,2). Podľa prorocstva Božia trpezlivosť pretiekla pri hriechoch Izraela. Aj 2Kr 24 opisuje koniec Južného kráľovstva ako pretečenie Božej trpezlivosti. Opäť v hodnotení *post factum* za katastrofu sú si zodpovední sami Júdovci na čele s hriešnym kráľom. Text Dt 29 je súčasťou zmluvných podmienok, a tak možnosti neodpustenia závisia od vzájomnej dohody. Izrael si nemôže dovolivať robiť, čo chce, a ak bude jeho prístup k podmienkam ľahkovážny, odpustenie je nemysliteľné. State vyjadrujú, že nie veľkosť hriechu obmedzuje odpustenie, ale nezáujem zo strany Izraela zväzuje Bohu ruky. Hriech je možné odpustiť, ak je konkrétny a kajúci záujem (porov. Jer 5,1.7). Nesmiernu váhu na zodpovedné správanie badať aj u Iz 55, kde termín odpustenie sa nachádza v kontexte večnej zmluvy. Rétoricky vyjadrené, *Boh neodpustí Izraelu, ak sa Izrael k nemu neobrátí.*

V Knihe proroka *Jeremiáša* sa vzťah Izraela k Bohu pomocou slovesa „odpustiť“ predstavuje rôzne. V Jer 5 prorok používa sloveso varovne – kto sa neobrátí, nebude mu odpustené a príde trest. Keďže Izrael nedodrжал zmluvu (14,22; 22,9), zničenie Jeruzalema vyložil trestom. Avšak najhorší trest – neodpustenie – je už pre proroka minulosťou, ohodnotenou prorocstvom *post factum*. Prorok rozvíja tému o novej zmluve (31; 33; 36; 50) a o vzťahu s PÁNOM pozitívnejšie. Obnovenie zmluvy v budúcnosti počíta s odpustením uplynulých i budúcich hriechov. Budú vylepšené i zmluvné podmienky – vedomý kladný vzťah k PÁNOVI bude súčasťou identity Izraela a odpustenie v ňom bude zasa Božou povinnosťou. Takéto podmienky tvoria radikálne nový a večný zmluvný vzťah¹⁰⁶.

Pár príkladov zo *žalмовých* modlitieb počíta jednoznačne s Božím odpustením (Ž 25,11; 86,5; 103,3; 130,4). Prirodzene, žáner žalмов predpokladá hovorca, ktorý svoj vzťah nestavia na zmluve, ale na dôvere v PÁNA a na istote odpustenia, odhliadnuc od veľkosti hriechu. Žalmová modlitba stojí na vzťahu

¹⁰⁶ Finálnu redakciu masoretského textu Jer 31,31-34, ako aj celého Jer MT a Jer LXX radí SCHENKER, *Das Neue am neuen Bund*, 46-47, 95, najskôr do 2. stor. pred Kr.

medzi Izrael(it)om a PÁNOM, zakorenenom vo vyznaní: „U teba je odpustenie“¹⁰⁷.

Špeciálne kazuistické prípady (Lv 4–5; Nm 15; 30) odrážajú *kultovú tradíciu*. Tieto neskoré texty predpokladajú vedomý kladný vzťah k Bohu. Odpustenie pripomína skôr prepáčenie, než neúmyselné priestupky a samotný kultový kontext konsoliduje tradíciu viery v Boha ako zdroj odpustenia.

Odpustenie v kontexte *narácií o veľkých hriechoch* (Ex 32–34; Nm 13–14) dodáva jedinečný význam pojmu „odpustenia“. V Ex 34 Boh obnovil zmluvu bez toho, že by menil srdcia ľudu alebo situáciu, v ktorej sa nachádza. Zmluvu obnovil aj napriek skutočnosti, že sú tvrdošíjni modloslužobníci a cieľi bezpodmienečne k zachovaniu spoločenstva. Hoci Boh potrestá ľud, nikdy neprestane odpúšťať. I keď v Nm 13–14 trest zasiahne oveľa viac Izraelitov (od 20. roku nahor) a za oveľa dlhšie obdobie (40 rokov na púšti), PÁN odpustí hroznú celonárodnú vinu nedôvery a dodrží svoj sľub pre ľud (14,31). Narácie však predkladajú evidentne potrebu príhovornej modlitby ako súčasť procesu odpustenia a obnovy spoločenstva.

6.2 Interpretáčn^e voľby Septuaginty

Septuaginta volí desiatku rôznych slov na preklad hebrejského koreňa סלח s jeho základným významom odpustiť, resp. odpustenie. Voľby „sňať“ (hriech/neprávosť) (Ex) a „odpustiť (hriech)“ (Lv; Nm; Iz) zodpovedajú významu v hebrejskom kontexte. Voľba slovesa „uzmierovať“ (Nm; 4Kr; Ž) predstavuje kultový termín, ktorý však môže mať ako logický podmet človeka (4Kr; Nár). LXX ho vhodne využila tam, kde bol hebrejský text zameraný na odpustenie, a predsa bolo z kontextu zrejmé, že pri procese odpúšťania zohráva svoju úlohu aj ľudský faktor. Štvrtý termín, ktorým LXX nahradila sloveso odpustiť, je väzba „byť/stať sa zmierlivý/uzmierujúci“ (Nm; 3Kr; Jer; Am; 2Krn). Túto voľbu urobila v textoch, v ktorých je opis hriechov a ich dôsledkov katastrofický, a zaostrením na trvácu Božiu charakteristiku nechala preniknúť v textoch jasnejšie zdroj odpustenia – Boha. Iný preklad „očistiť“ (Nm) sa nachádza v legislatívnych textoch, v ktorých priestupky ženy nie sú jej hriechy, ale vyžadujú rituálne očisťovanie. LXX prekladá obsahovo zmysluplne a lexikálne presne. V troch iných prípadoch (Dt; Ž; Dn) namiesto odpustiť LXX používa jemnejší výraz „byť láskavý, disponovaný na odpustenie“, čím

¹⁰⁷ I keď v sapienciálnych knihách sa nachádzajú texty o odpustení, slovtvorný koreň סלח v nich absentuje.

zdôrazňuje črtu, zrejmú z kontextu. V Jer 40,8 robí LXX teologický výklad, keď „odpustím“ prevedie ako „nespomeniem si“. Preklady hebr. adjektíva „odpúšťajúci“ na grécke „patričný, mierny“ (Ž 85) a substantíva „odpustenie“ na grécke „uzmierenie“ (Ž 129) svedčia tiež o citlivých výkladových možnostiach, ktorými LXX svedčí o rozvíjajúcej sa teologickej tradícii. Hebrejský termín má v sebe črty, ktoré možno rozlíšiť vďaka špecifickým voľbám LXX. Posledné dva prípady prekladajú substantívum „odpustenia“ (pl.) v Dan 9 ako „milosrdenstvo“ a singulár v Neh 9 ako „milosrdný“; obidva už vykladajú odpustenie ako vlastnosť Boha takmer nezávislú od zdroja hriechu. Azda aj preklad hebrejskej väzby „odpustiť vinu“, obsahovo dôležitej, možno vnímať na pozadí teologického porozumenia Božieho odpustenia; v nej LXX konzekventne volí „hriech“ (namiesto „vina“), hoci slovesá strieda: zničiť, odčiniť, zabudnúť.

6.3 Božie odpustenie

Božie odpustenie podľa obnovenej Sinajskej zmluvy je zabezpečené pre Izrael bezpodmienečne. Všade, okrem novej zmluvy (Jer), ho predchádza príhovorná alebo kajúca modlitba, ktorá prejavuje skutočný postoj snahy po obrátení a potrebu odpustenia. Modlitby z neskorších textov nepochybujú o Božom odpustení a keď i nevyžadujú kultové uzmierenie (כפר), dosvedčujú nevyhnutnosť osobnej premeny – obrátenia človeka a pevnej dôvery v PÁNA.

V LXX sa téma odpustenia viac špecifikuje na konkrétne priestupky morálneho a spoločenského charakteru a súčasne sa dáva väčší dôraz na to, že Boh odpúšťa, lebo je to jeho adekvátna charakteristika. LXX rovnako zdôrazňuje aj potrebu poníženia hriešneho Izraela a nevyhnutnosť príhovoru jednotlivca alebo celého spoločenstva. V neskorších textoch a ich redakciách sa potvrdzuje náboženská prax *lex orandi lex credendi* – Božie odpustenie je súčasťou vierovyznania. Odopretie odpustenia by bolo skutočnou hrozbou smrti¹⁰⁸. Avšak podľa prieskumu pojmu „odpustiť“, horáciiovskú obavu *carpe diem* premošli už starozákonné texty o odpustení. Jediné, čo mohlo zamedziť Božie odpustenie, bol nezájem o Boha a celkové odvrátenie sa od neho. Nevedno, či v pozadí náuky o odpustení bola nedôvera ľudu v bezhraničnosť Božieho odpustenia, ale faktom je, že jej hlásanie a účinnosť musí byť predchádzaná osobnou dispozíciou – obrátením sa k Bohu¹⁰⁹.

¹⁰⁸ K Iz 22,14, porov. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen*, 117.

¹⁰⁹ Porov. Lk 24,47; Sk 2,38; 8,22; 10,43; 13,38; 26,18-20.

Zoznam použitej literatúry

- AEJMELAEUS, Anneli: Translation Technique and the Intention of the Translator. In: Anneli Aejmelaeus (ed.): *On the Trail of the Septuagint Translators. Collected essays* (CBET 50), Leuven – Paris – Dudley (MA): Peeters, ²2007, 59-69.
- ANDERSEN, Francis I. – FREEDMAN, David Noel: *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24A), New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday, 1989.
- ASHLEY, Timothy R.: *The Book of Numbers* (NICOT), Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1993.
- BARR, James: *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1979.
- BEEKES, Robert S.: *Etymological Dictionary of Greek* (IEED 10/1), Leiden – Boston (MA): Brill, 2010.
- BEENTJES, Pancratius C.: *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VTSup 68), Leiden et al.: Brill, 1997.
- BEENTJES, Pancratius C.: God's Mercy: 'Racham' (pi.), 'Rachum', and 'Rachamim' in the Book of Ben Sira. In: Renate Egger-Wenzel (ed.): *Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference; Durham – Ushaw College 2001* (BZAW 321), Berlin: Walter de Gruyter, 2002, 101-117.
- BERGES, Ulrich: *Klagelieder* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2002.
- BOVATI, Pietro – MEYNET, Roland: *Il libro del profeta Amos* (ReB 2), Roma: Dehoniane, 1995.
- BREYTENBACH, Cilliers: *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie* (WMANT 60), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989.
- BROCK, Sebastian P.: Translating the Old Testament. In: Hugh G. M. Williamson – Donald A. Carson (eds.): *It is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of Barnabas Lindars*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 87-98.
- COLLINS, John J.: *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel. With an essay "The Influence of Daniel on the New Testament" by Adela Yarbro Collins* (Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible), Minneapolis, MN: Fortress, 1993.
- DEISSLER, Alfons: *Die Psalmen* (WB.KK), Düsseldorf: Patmos, 1964.
- DIETRICH, Manfred – LORETZ, Oswald – SANMARTIN, Joaquín: *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Ras Ibn Hani und anderen Orten = The Cuneiform alphabetic texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and other places. KTU3* (AOAT 360/1), Münster: Ugarit-Verlag, ³2013.
- DITOMMASO, Lorenzo: Penitential Prayer and Apocalyptic Eschatology in Second Temple Judaism. In: Ken M. Penner – Cecilia Wassen – Jeremy Penner (eds.): *Prayer and poetry in the Dead Sea Scrolls and related literature. Essays in honor of Eileen Schuller on the occasion of her 65th birthday* (StTDJ 98), Leiden – Boston – Brill, 2012, 115-133.
- DOHMEN, Christoph: *Exodus 19–40* (HThKAT 2), Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder, 2004.

- DUBOVSKÝ, Peter: Boží hnev v mezopotámských kráľovských nápisoch a v Knihe Exodus, *StBiSl* 2 (2/2010) 112-122.
- FINSTERBUSCH, Karin: Ich habe meine Tora in ihre Mitte gegeben, *BZ* 49 (2005) 86-92.
- FISCHER, Georg: *Jeremia 1–25* (HThKAT), Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder, 2005.
- FOX, Joshua: *Semitic noun patterns* (HSS 52), Winona Lake: Eisenbrauns, 2003.
- FRAENKEL, Detlef – MUNNICH, Olivier – ZIEGLER, Joseph (eds.): *Susanna, Daniel, Bel et Draco. Versionis iuxta "Theodotionem" fragmenta; iuxta LXX interpretes textum plane novum* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 16,2; Göttingen, ²1999).
- FRANZ, Matthias: *Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt* (BWANT 160), Stuttgart: Kohlhammer, 2003.
- GESENIUS, Wilhelm: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 4. Lfg. Nun – Pe*, Berlin – Heidelberg – New York: Springer, ¹⁸2007.
- HATCH, Edwin – REDPATH, Redpath A.: *A concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament. (Including the apocryphal books). Vol I. A-I*, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1954. (= HRCS)
- HAUSMANN, Jutta: נָלַח sālah, *TDOT* X (1999) 258-265.
- HELBING, Robert: *Die Kasussyntax der Verba bei den Septuaginta. Ein Beitrag zur Hebraismenfrage und zur Syntax der Koinh*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1928.
- HOPPE, Leslie J.: The Afterlife of a Text. The Case of Solomon's Prayer in 1 Kings 8, *LA* 51 (2001) 9-30.
- HOSSFELD, Frank-Lothar – ZENGER, Erich: *Psalmen 101–150* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien et al.: Herder, 2008.
- CHANTRAINE, Pierre: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. I: A-K*, Paris: Klincksieck, 1968.
- JANOWSKI, Bernd: *Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift. Zweite, durchgesehene und um einen Anhang erweiterte Auflage* (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, ²2000.
- JAPHET, Sara: *2 Chronik* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2003.
- JOHNSTONE, William: From the Mountain to Kadesh, with special reference to Exodus 32,30-34,29. In: Marc Vervenne and Johan Lust (eds.): *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans* (BETL 133), Leuven: University Press, 1997, 449-467.
- JONES, Gwilym H.: *1 and 2 Kings. Based on the revised standard version. Volume II: 1 Kings 17:1–2 Kings 25:30* (NCBC), Grand Rapids – London: Eerdmans e.a, 1984.
- JOOSTEN, Jan: Language as Symptom: Linguistic Clues to the Social Background of the Seventy, *Text* 23 (2007) 69-80.
- JOOSTEN, Jan: Reflections on the 'Interlinear Paradigm' in Septuagintal Studies. In: Raija Jokiranta – Anssi Voiti (eds.): *Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo* (JSJSup 126), Leiden – Boston: Brill, 2008, 163-178.
- JOOSTEN, Jan: נָלַח 'Benevolence', and ἔλεος, 'Pity'. Reflections on Their Lexical Equivalence in the Septuagint. In: Jan Joosten: *Collected studies on the Septuagint*.

- From language to interpretation and beyond (FAT 83), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 97-111.
- KITTEL, Rudolf: *Die Psalmen. Übersetzt und erklärt. Mit einem Nachwort* (KAT 13), Leipzig: A. Deichertsche D. Werner Scholl, ⁶1929.
- KNOPPERS, Gary N.: Prayer and Propaganda: Solomon's Dedication of the Temple and the Deuteronomist's Program, *CBQ* 57 (1995) 229-256.
- VAN DER KOOIJ, Arie: Perspectives on the Study of the Septuagint: Who are the Translators? In: Ed Noort – Florentino García Martínez (eds.): *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism. A Symposium in Honour of Adam S. van der Woude on the Occasion of His 70th Birthday* (VTSup 73), Leiden – Boston – Köln: Brill, 1998, 214-229.
- KRAVITZ, Kathryn F.: Biblical Remedial Narratives: The Triumph of the Trophies. In: Diane M. Sharon – Kathryn F. Kravitz (eds.): *Bringing the Hidden to Light. The Process of Interpretation. Studies in Honor of Stephen A. Geller*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2007, 115-128.
- LABAHN, Antje: *Wort Gottes und Schuld Israels. Untersuchungen zu Motiven deuteronomistischer Theologie im Deuteronomium mit einem Ausblick auf das Verhältnis von Jes 40-55 zum Deuteronomismus* (BWANT 143), Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer, 1999.
- LEVINE, Baruch A.: *Numbers 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 4A), New York: Doubleday, 1993.
- MARK, Martin: "Mein Angesicht geht" (Ex 33,14). *Gottes Zusage personaler Führung* (HBS 66), Freiburg im Breisgau et al.: Herder Verlag GmbH, 2011.
- MCCONVILLE, Gordon J.: 1 Kings 8:46-53 and the Deuteronomic Hope, *VT* 42 (1992) 358-369.
- MILGROM, Jacob: *Numbers. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPSTC 4), Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1990.
- MILGROM, Jacob: *Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3), New York et al.: Doubleday, 1991.
- MILGROM, Jacob: *Leviticus 17–22. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3A), New York et al.: Doubleday, 2000.
- MOBERLY, Walter R. L.: *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32-34* (JSOTSup 11), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1983.
- MURAOKA, Takamitsu: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain – Paris – Walpole: Peeters, 2009.
- MURAOKA, Takamitsu: *A Greek ≈ Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint*, Louvain – Paris – Walpole: Peeters, 2010.
- NEWING, Edward G. – CONRAD, Edgar W. (eds.): *Perspectives on Language and Text. Essays and Poems in Honor of Francis I. Andersen's 60th Birthday, July 28, 1985*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1987.
- NICCACCI, Alviero: Consecutive Waw. In: Geoffrey Khan (ed.): *Encyclopedia of Hebrew language and linguistics*. Vol. I: A-F, Leiden – Boston: Brill, 569-572.
- NIDA, Eugene Albert – SMITH, Rondal B. – LOUW, Johannes Petrus: *Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains. Volume I: Introduction & Domains*, New York: United Bible Societies, ³1989.

- Nie všetci budú spasení* [online]. [cit. 2015-10-07]. Dostupné na internete: <http://www.lifeneews.sk/content/nie-v%C5%A1etci-bud%C3%BA-spa-sen%C3%AD>.
- Nie všetci budú spasení II.* [online]. [cit. 2015-10-07]. Dostupné na internete: <http://www.lifeneews.sk/content/nie-v%C5%A1etci-bud%C3%BA-spa-sen%C3%AD-ii>.
- Nie všetci budú spasení III.* [online]. [cit. 2015-10-07]. Dostupné na internete: <http://www.lifeneews.sk/content/nie-v%C5%A1etci-bud%C3%BA-spa-sen%C3%AD-iii>.
- NIELSEN, Eduard: *Deuteronomium* (HAT I/6), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995.
- OLIVIER, J. P. J. (Hannes): םלס. In: Willem A. VanGemeren (ed.): *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Vol. III, Grand Rapids: Zondervan, 259-264.
- OLMO LETE, Gregorio – SANMARTÍN, Joaquín: *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition. Part Two: [l – z]; English Version Edited and Translated by Wilfred G. E. Watson* (HdO 67), Leiden – Boston: Brill, 2004.
- PAGANINI, Simone: *Deuteronomio. Nuova versione, introduzione e commento* (Libri biblici. Primo testamento 5), Milano: Paoline, 2011.
- PANCZOVÁ, Helena: Technika prekladu z biblickej gréčtiny: problém hebraizmov. In: Blažej Štrba (ed.): *Studia Biblica Slovaca 2007*, Svit: KBD, 2008, 89-95.
- PANCZOVÁ, Helena: *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov*, Bratislava: Lingea, 2012.
- PANCZOVÁ, Helena: Technika prekladu z biblickej gréčtiny (3): Septuaginta ako výsledok a ako východisko – príklad hebrejizmov vo Veľpiesni, *StBiSl* 6 (2/2014) 197-204.
- PASSIONI DELL'ACQUA, Anna: Translating as a Means of Interpreting: The Septuagint and Translation in Ptolemaic Egypt. In: Martin Karrer – Wolfgang Kraus (Hrsg.): *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D)*, Wuppertal 23.–27.7.2008; unter Mitarbeit von Martin Meiser (WUNT 252), Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 322-339.
- PIETERSMA, Albert: A New Paradigm for Addressing Old Questions: The Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint. In: Johann Cook (ed.): *Bible and Computer. The Stellenbosch AIBI-6 Conference. Proceedings of the Association Internationale Bible et Informatique "From Alpha to Byte"* University of Stellenbosch 17-21 July, 2000, Leiden: Brill, 2002, 337-364.
- PLÖGER, Otto: *Das Buch Daniel* (KAT 18), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1965.
- REZETKO, Robert – YOUNG, Ian: *Historical Linguistics and Biblical Hebrew. Steps Toward an Integrated Approach* (SBLANEM 9), Atlanta, GA: SBL Press, 2014.
- SAKENFELD, Katharine Doob: The Problem of Divine Forgiveness in Numbers 14, *CBQ* 37 (1975) 316-330.
- SCORALICK, Ruth: *Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Exodus 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch* (HBS 33), Freiburg et al.: Herder, 2002.
- SEEBASS, Horst: *Numeri. 2. Teilband. Numeri 10,11–22,1* (BKAT 4.2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003.

- SCHAPER, Joachim: *Eschatology in the Greek psalter* (WUNT II 76), Tübingen: Mohr Siebeck, 1995.
- SCHAPER, Joachim: The Concept of the Translator(s) in the Contemporary Study of the Septuagint. In: Kristin De Troyer – Michael T. Law – Marketta Liljeström (eds.): *In the Footsteps of Sherlock Holmes: Studies in the Biblical Text in Honour of Anneli Aejmelaeus*. Studies in the Biblical Text in Honour of Anneli Aejmelaeus (CBET 72), Leuven – Paris – Walpole, MA: Peeters, 2014, 31-46.
- SCHENKER, Adrian: *Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel, von der Textgeschichte zu Theologie, Synagoge und Kirche* (FRLANT 212), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- SCHMIDT, Werner H.: Gott und Mensch in Ps. 130: Formgeschichtliche Erwägungen, *ThZ* 22 (1966) 241-253.
- SCHÜLE, Andreas: An der Grenze von Schuld und Vergebung: סלח im Alten Testament. In: Jürg Luchsinger – Markus Saur – Hans-Peter Mathys (Hrsg.): "... *der seine Lust hat am Wort des Herrn!*". Festschrift für Ernst Jenni zum 80. Geburtstag (AOAT 336), Münster: Ugarit-Verlag, 2007, 309-329.
- STAMM, Johann Jakob: סלח slh vergeben, *THAT* II (1979) 150-160.
- SUNG, Chong-Hyon: *Vergebung der Sünden. Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzungen im Alten Testament und frühen Judentum* (WUNT II,57), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.
- ŠTRBA, Blažej: Lútostivý a milostivý Boh. Komparácia slovenských prekladov niektorých charakteristík Boha s ich hebrejským originálom, *StBiSl* 7 (1/2015) 22-59.
- ŠTRBA, Blažej: Návrat k žalmovej modlitbe o zmilovanie (v tlači).
- TIÑO, Jozef (ed.): *Exodus* (KSZ 3), Trnava: Dobrá kniha, 2013.
- TROPPER, Josef: *Ugaritische Grammatik* (AOAT 273), Münster: Ugarit-Verlag, 2000.
- VAN DER LUGT, Pieter: *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry with Special Reference to the First Book of the Psalter* (OTS 57), Leiden – Boston: Brill, 2006.
- VAN DER LUGT, Pieter: *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry II. Psalms 42–89* (OTS 57), Leiden – Boston: Brill, 2010.
- VAN DER LUGT, Pieter: *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry III. Psalms 90–150 and Psalm 1* (OTS 63), Leiden – Boston: Brill, 2014.
- VANONI, Gottfried: Wie Gott Gesellschaft wandelt. Der theologische Grund der YHWH-Furcht nach Psalm 130,4. In: Walter Groß – Sean McEvenue – Georg Braulik (Hrsg.): *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel: Für Norbert Lohfink*, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder, 1993, 330-344.
- ZENGER, Erich: Übersetzungstechniken und Interpretationen im Septuagintapsalter. Am Beispiel von Ps 129 (130 MT). In: Martin Karrer – Wolfgang Kraus (Hrsg.): *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse. 2.* Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.–27.7.2008; unter Mitarbeit von Martin Meiser (WUNT 252), Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 523-543.

Zhrnutie

Možno stanoviť hranice Božiemu odpusteniu? Mohlo by byť, že by Boh nemohol odpustiť? Podobné otázky stáli pri zrode tejto štúdie, ktorá vychádza zo slovotvorného hebrejského koreňa *slh* a skúma jeho využitie v jednotlivých prípadoch masoretského textu. Prieskum sleduje aj prekladové voľby tohto termínu v Septuaginte. Použitie hebrejského termínu v rôznych literárnych kontextoch a jeho odlišené výkladové voľby v Septuaginte svedčia o postupnom vývoji náuky o Božom odpustení, ktoré nie je podmienené veľkosťou hriechu, ak nie iba úplným odvrátením sa Izraela od svojho Boha.

Kľúčové slová: Božie odpustenie, *slh*, hriech, preklad Septuaginty, starozákonná teológia.

Summary

Can there be set any limits to God's forgiveness? Could it be that God could not forgive? Similar questions motivated this research, which is based on the Hebrew root *slh* and explores its use in each occurrence within the Masoretic text. The inquiry examines the translation options of the Septuagint for this term. The usage of the Hebrew term in various literary contexts and its different interpretative choices made by the Septuagint indicate gradual development in the teaching about God's forgiveness, which is not conditioned by the gravity of sin, but only by a complete turning of Israel away from its God.

Keywords: God's forgiveness, *slh*, sin, the Septuagint translation, Old Testament theology.

Blažej Štrba
Univerzita Komenského v Bratislave
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta
Banská 28, 976 32 BADÍN
Slovakia
Blazej.Strba@frcth.uniba.sk

Dočasne neplodná

Alžbeta a premena žien v Lukášovom evanjeliu

Juraj Feník

Lukáš, ženy a zvrat

Lukášovo evanjelium vykazuje zvláštny záujem o ženské postavy a tému tzv. zvratu (obratu, premeny). Obidve charakteristiky sú tak vedcom, ako aj bežným čitateľom tretieho evanjelia dobre známe. Vzhľadom na prvú z nich, Seim – opierajúc sa o štatistiku, ktorú ponúka Swidler – tvrdí, že ženami alebo ženskými motívmi sa u Lukáša zaoberá štyridsať štyri pasáží¹. Opodstatnenosť tvrdenia si môže čitateľ okrem iného overiť jednoduchou pripomienkou známych žien u Lukáša, ktoré nevystupujú ani v Matúšovi, ani v Markovi: vdovy z Naimu (7,11-17), verejne známej hriešnice (7,36-50), Márie a Marty (10,38-42) a iných². Ohľadom druhej charakteristiky vo svojom náčrte Lukášovej teológie považuje Green záchranu ako zvrat nepriaznivej situácie (napr. uzdravenie z choroby) za tému, ktorá je vyjadrená v mnohých perikopách, a tak markantne prítomná v celom evanjeliu³. Aj tu si čitateľ poľahky spomenie na prijatie strateného syna (15,11-32), na posmrtnú blaženosť žobráka Lazára v kontraste k jeho pozemskému trápeniu (16,19-31) alebo na prísľub raja pre kajúceho

¹ SEIM, *The Double Message*, 3.

² Zaujímavým jazykom sa vyjadruje BROWN, *The Birth of the Messiah*, 237, keď spomína „the gentleness of many Lukan scenes, especially those dealing with women—some of them the most poignant in Christian memory“. Známym kompozičným princípom u Lukáša je tvorba paralel medzi mužskou a ženskou postavou v príbehoch s podobnou funkciou alebo rovnakým zámerom v rámci bezprostredného literárneho kontextu. Na ilustráciu, mužovi hľadajúcemu stratenú ovečku v 15,3-7 korešponduje žena hľadajúca stratenú drachmu v 15,8-10. Pokus zostaviť zoznam takýchto paralel možno nájsť v BAILEY, *Finding the Lost*, 97-99; GARCÍA SERRANO, *Anna's Characterization in Luke*, 475; GREEN, *The Theology*, 92-93.

³ GREEN, *The Theology*, 90.

zločinca (23,39-43) ako ilustrácie tohto motívu⁴. Tieto dve témy – osoba ženy a zvrät nepriaznivej situácie – sú prítomné už v prvej perikope evanjelia a zbiehajú sa v postave Alžbety. Pri prehliadnutí zmienky o kráľovi Herodesovi (1,5) sa čitateľ stretne s Alžbetou ako druhou postavou v deji, uvedenou hneď po jej manželovi Zachariášovi (1,5.7). Lukáš teda začína uvádzať ženy na scénu už v prvej perikope svojho diela. Zároveň Alžbeta znázorňuje druhú tému: ako neplodná na začiatku perikopy vďaka Božiemu zásahu odchádza zo scény ako tehotná na jej konci. Aj téma zvratu nepriaznivej situácie sa teda vynára už v prvom texte evanjelia.

Vo svetle týchto poznámok sa príspevok sústreďí na (1) motív transformácie Alžbety v prvej perikope Lukáša (1,5-25) a (2) motív premeny žien vo zvyšku evanjelia. Téma pozitívneho zásahu Boha alebo Krista do života ženy sa objavuje aj inde v evanjeliu, pričom typicky ide o ženu s defektnou životnou situáciou, analogickou k situácii Alžbety. Článok poukáže na tri elementy v relevantných perikopách: negatívnu situáciu ženy, akciu zvratu (vykonanú Ježišom), a jeho manifestáciu v živote ženy. Alžbeta je podľa Lukáša prvá, ale vôbec nie posledná žena so skúsenosťou Božej intervencie vo svojom živote. Nefiguruje len ako matka Pánovho predchodcu, ale sama je v Lukášovej narácii predchodkyňou žien, ktorým Boh mení ich nepriaznivú životnú situáciu – takouto formuláciou by sa dala vyjadriť téza, ktorú rozvíjajú nasledujúce riadky⁵.

⁴ Pod zvratom sa v tomto článku – podobne ako v Greenovej monografii alebo napr. v DILLON, *The Hymns of Saint Luke*, 43 – bude rozumieť zmena negatívnej situácie, konkrétne v niektorých perikopách so ženami. Toto chápanie zvratu je širšie a všeobecnejšie ako to analyzované v klasickej diela k uvedenému motívu. YORK, *The Last*, 39-163, používa vyprofilovanejšie kategórie explicitného bipolárneho zvratu a implicitného bipolárneho zvratu. Typickou ukázkou bipolárneho zvratu sú slová Márie o zosadení mocnárov/povýšení ponížených a nakŕmení hladných/prepustení bohatých (1,52-53).

⁵ Na exegetickom poli bezpochyby nechýbajú diela rôzneho rozsahu s témou feministického prístupu k Lukášovi alebo so zameraním na ženské postavy u Lukáša. Okrem vymenovania žien, ktorým Ježiš prichádza v evanjeliách alebo špecificky v Lukášovi na pomoc – napr. ECKEY, *Das Lukasevangelium*, 236 – systematickú analýzu motívu premeny žien u Lukáša (v spojitosti s príbehom Alžbety) však ťažko nájsť.

1 Neplodná Alžbeta (1,5-25)

Prvou epizódou Lukášovho evanjelia je oznámenie Jánovho narodenia anjelom Gabrielom starému kňazovi Zachariášovi, budúcemu otcovi, počas jeho služby v jeruzalemskom chráme. Pri stvárňovaní textu sa evanjelista utieka k použitiu literárnej formy tzv. zvestovania narodenia (Geburtsankündigung), ktorá opisuje oznámenie narodenia dôležitej postavy pre históriu Božieho ľudu Božím poslom. Recipientom zvestovania je typicky starý alebo neplodný manželský pár. Tento typ rozprávania – snáď trochu nekriticky – zaraďuje Alter medzi „najčastejšie opakované typické biblické scény“⁶ a Berger ho považuje za „živú literárnu formu“⁷ v čase kompozície evanjelií. Aj keď jej cieľom je podľa Zelleru predstavenie dieťaťa a úlohy, ktorú ako dospelý muž bude zastávať v budúcnosti v rámci dejín Božieho ľudu⁸, táto analýza si všíma motív premeny budúcej matky.

Prvou časťou v 1,5-25 je opis situácie budúcich rodičov (1,5-7), typický stavebný prvok použitej literárnej formy. V spojitosti s jej manželom vykresľuje evanjelista Alžbetu detailným spôsobom nasledovnými charakteristikami. Žena figuruje ako (1) manželka kňaza Zachariáša, (2) kňazského pôvodu, (3) menom Alžbeta. Spolu s manželom je (4) bezúhonná v dodržiavaní Zákona. Adversatívne καὶ, na začiatku 1,7 však naznačuje defektnú situáciu páru – ich bezdetnosť (καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς τέκνον), ktorú evanjelista zdôvodňuje primárne Alžbetinou sterilitou (καθότι ἦν ἡ Ἐλισάβετ στειρα)⁹ a sekundárne pokročilým

⁶ ALTER, *The Art*, 51.

⁷ BERGER, *Formen und Gattungen*, 422.

⁸ ZELLER, *Geburtsankündigung und Geburtsverkündigung*, 97. Nedávno aj KUHN, *Deaf or Defiant?*, 490.

⁹ Podľa sumarizujúceho úsudku z pera TASCHL-ERBER, *Rettungsgeschichten*, 102, „galt Unfruchtbarkeit [tak v staro- ako aj v novozákonných tradíciách] vor allem als weibliches Problem und wurde in der Regel die Frau für die Kinderlosigkeit eines Paares verantwortlich gemacht“. Detailná analýza fenoménu sterility z rôznych hľadísk sa nachádza v WEISSENRIEDER, *Images of Illness*, 78-100. Na Alžbetinu sterilitu poukazuje zvláštnym jazykom anjel pri následnom zvestovaní Márii v 1,36: τῆ καλουμένη στειρα. Modifikácia adjektíva vyjadrujúceho sterilitu príznačným pasívnym participióm ženského rodu v singulári od καλέω vyjadruje verejnú známosť Alžbetinho deficitu a snáď zosmiešňovanie Alžbety z dôvodu jej neplodnosti. Nielenže bola neplodná, ale ľudmi tak bola aj nazývaná. Snáď sa dá ešte navrhnúť, že Alžbetina sterilita kontrastuje s terminológiou potomstva použitou v jej úvodnom predstavení. Evanjelista ju rodokmeňovo zaraďuje do línie Árona

vekom manželov (καὶ ἀμφοτέρωτεροι προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν ἦσαν)¹⁰. Takto vykreslený profil Zachariáša a Alžbety – fakt dôverne známy v *Lukasforschung* – evokuje viaceré príbehy starých alebo neplodných starozákonných párov¹¹. Zvláštna kombinácia mimoriadnej zbožnosti a bezdetnosti vytvára komplikáciu (alebo nerovnováhu) hneď na začiatku príbehu¹².

Popri pozitívnych charakteristikách definuje Lukáš Alžbetu termínmi sterility a staroby. Vzhľadom na biologickú nemožnosť znížiť vek a zvrátiť sterilitu vdychuje do rozprávania indikácia vysokého veku a neplodnosti element definitívnosti. Vysoký vek a sterilita nie sú ukazovateľmi svetlej budúcnosti pre pár¹³. Poznámkou o bezdetnosti sa končí úvodná prezentácia páru (1,5-7) a tak sa vlastne dá tvrdiť, že Lukášovo evanjelium sa začína príbehom starého, sterilného a bezdetného páru, ktorý je na konci – dvojica sa nachádza v situácii, ktorú je ľudsky nemožné zvrátiť.

Centrálnou časťou perikopy je zjavenie a posolstvo anjela Zachariášovi slúžiacemu v chráme (1,8-20). Zvrátenie nezvrátiteľnej situácie je prestrašenému kňazovi oznámené v 1,13 a význam chlapcovej misie v nasledujúcich veršoch 1,14-17. Po upokojení Zachariáša a oznámení vypočutia jeho modlitby mu Gabriel oznamuje, že sa stane otcom, vetou ἡ γυνή σου Ἐλισάβετ γεννήσει υἱόν σοι. Podstatu tejto vety vyjadruje Klein: „Neplodná sa stane plodnou“¹⁴.

(1,5) a práve tu možno vnímať kontrast: ona síce pochádza ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρὼν, ale vďaka jej sterilite nemôže do rodokmeňovej línie vstúpiť ďalšie potomstvo.

¹⁰ Podčiarknutie vysokého veku obidvoch manželov figuruje aj v slovách Zachariáša pri jeho námietke voči anjelovmu posolstvu (1,18 πρεσβύτης/προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς) a poukaz na vysoký vek Alžbety sa nachádza v ústach Gabriela pri zvestovaní Márii v nasledujúcej perikope (1,36 ἐν γήρει αὐτῆς).

¹¹ ECKEY, *Das Lukasevangelium*, 72, hodnotí perikopu nasledovne: „Sie ist eine erzählend auslegende Wiederholung der AT-Tradition über die Herkunft herausragender Ahnen oder Gesandter Gottes aus lange kinderlos gebliebenen Ehen“. V súvislosti s Alžbetou, SEIM, *The Double Message*, 185, na ňu poukazuje ako na „figure drawn wholly in the Old Testament mode of the barren wife“. Terminologické a tematické korešpondencie k príbehom viacerých starozákonných párov nemusia byť vymenované – nachádzajú sa vo všetkých štandardných komentároch a monografiách k Lk 1–2. Najnovšie detailná štúdia TASCHL-ERBER, *Rettungsgeschichten und subversive Frauenpower*, 97-145.

¹² DILLON, *The Hymns of Saint Luke*, 54.

¹³ KLEIN, *Das Lukasevangelium*, 87, uvádza: „Menschlich gesehen, besteht für die beiden nicht einmal eine vage Hoffnung, dass sie ein Kind bekommen“.

¹⁴ KLEIN, *Das Lukasevangelium*, 88.

Narodenie syna vyjadruje premenu Alžbety: sterilná žena sa stane matkou. Sloveso γεννάω v budúcom oznamovacom čase s Alžbetou ako subjektom tematicky a lexikálne kontrastuje s adjektívom στειρα, ktorým bola Alžbeta definovaná v úvode. Neplodná porodí Zachariášovi syna¹⁵.

Za signál Alžbetinej premeny možno považovať aj ďalšiu výpoveď v anjelovom zvestovaní (1,15). V tomto texte Gabriel oznamuje, že Ján bude naplnený Duchom, a to už od času v matkinom lone (ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ). Aj keď táto výpoveď poukazuje primárne na Jánovo posvätenie už v prenatálnej fáze, zmienka o matkinom lone naznačuje, že toto neplodné lono sa stane priestorom pre pôsobenie Ducha na plod. Duch naplní Jána už pred narodením – bude účinkovať v priestore Alžbetinho lona. Anjelove slová v 1,15 ďalej vsúvajú do textu explicitnú terminológiu materstva. Zatiaľ čo vo zvyšku perikopy definuje evanjelista Alžbetu termínom γυνή (1,5.13.18.24), v anjelových ústach v 1,15 zaznieva pre jej označenie termín μήτηρ, ktorý signalizuje jej transformovaný status a kontrast k στειρα.

Posledný segment perikopy (1,24-25) opisuje začiatok ohláseného narodenia Jána podčiarknutím jeho počatia a vyjadruje tak podstatnú zmenu v osude Alžbety – neplodná žena počala¹⁶. Udalosť počatia je situovaná do obdobia po Zachariášovom návrate z Jeruzalema (1,23). Počatie je bez zbytočnej slovnatosti vyjadrené vetou συνέλαβεν Ἐλισάβετ ἡ γυνὴ αὐτοῦ. Predošlá zmienka o Zachariášovom návrate domov implikuje, že k počatiu došlo prirodzeným spôsobom, aj keď za ním stojí Pánov zásah. Toto prisúdenie počatia Pánovi ako *causa finalis* komunikuje verš 1,25, ktorý podáva priamu reč Alžbety uvedenú v tom predošlom (1,24 λέγουσα). V poslednom verši perikopy Alžbeta hodnotí vzniknutú situáciu: svoje tehotenstvo pripisuje Božej intervencii (οὕτως μοι πεποίηκεν κύριος) a vníma ho ako elimináciu osobnej stigmy, ktorá vyplývala z jej neplodnosti a bola známa na verejnosti (ἐπεὶ δὲ ἐν ἀφελεῖν ὄνειδος μου ἐν ἀνθρώποις). Alžbeta si uvedomuje, že jej tehotenstvo (ľudsky neuskutočiteľné kvôli neplodnosti a vysokému veku) je výsledkom Božieho

¹⁵ NEUMANN, *Lukas und Menippos*, 151 n. 190, poukazuje na osobné zámeno σοι v anjelovej vete v 1,13, ktoré môže byť znakom „dass Zacharias als der leibliche Vater des Johannes gelten kann“.

¹⁶ COLERIDGE, *The Birth*, 46, poukazuje na centralitu Alžbety v posledných veršoch: „After v. 23, Zechariah disappears from the narrative, and Elizabeth, who has been only a name until now, moves to centre stage“.

zásahu¹⁷. Dvakrát použité osobné zámeno (μοι, μου) v Alžbetinej priamej reči naznačuje, že Alžbeta vníma novú situáciu výsostne osobne – Pán zasiahol kvôli nej¹⁸. Sloveso ποιέω s Pánom ako subjektom sumarizuje celú novovzniknutú situáciu ako Pánovo konanie, „Pánovo kreatívne dielo“¹⁹. Kauzálnou silou za Alžbetiným tehotenstvom, a teda za jej premenou, je Pán.

Poznámka o štrukturálnom usporiadaní perikopy môže podporiť dôležitosť Alžbety a jej situácie v príbehu. Nechýbajú návrhy, ktoré identifikujú referencie o Alžbete (1,5-7 a 1,24-25) ako elementy tvoriace *Ringkomposition* celého textu²⁰. So zmienkami o Alžbete na začiatku príbehu (1,5.7 Ἐλισάβετ) korešponduje spomenutie jej mena na konci (1,24 Ἐλισάβετ). To isté platí pre jej manželský status: tak na začiatku (1,5 γυνὴ αὐτοῦ), ako aj na konci (1,24 ἡ γυνὴ αὐτοῦ) vystupuje Alžbeta ako Zachariášova žena. Narácia perikopy však ukazuje bytostný zvrät v osude Zachariášovej ženy Alžbety: so stavom neplodnosti na začiatku (1,7 στεῖρα) kontrastuje počatie potomka na konci (1,24 συνέλαβεν). Okrem iných rozmerov je prvá perikopa Lukášovho evanjelia príbehom o premene ženy: Alžbeta, ktorá do deja vstupuje neplodná, vychádza z neho tehotná vďaka Pánovmu konaniu²¹. Alžbeta bola naozaj neplodná, ale len dočasne – kým Pán nezasiahol.

¹⁷ DINKLER, *Silent Statements*, 83, tak správne vníma Alžbetu ako „positive figure who interprets God’s interventions correctly“. Ozvenou tohto motívu je aj reakcia Alžbetiných príbuzných a susedov v 1,58 po pôrode. Títo sa radujú spolu s ňou, pretože počuli ťi ἔμεγάλυνεν κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ μετ’ αὐτῆς – dôraz na Pánovo konanie v Alžbetinom tehotenstve je aj v tomto verši nepopierateľný. V tejto súvislosti tehotná Alžbeta svojou reakciou zapadá medzi ostatné postavy prvých kapitol, pretože – ako to formuluje ALETTI, *L’art de raconter*, 73 – „en Lc 1–2 les réactions humaines ont presque toutes Dieu comme destinataire“.

¹⁸ SANTI, *Luca*, 65, uvádza: „... Elisabetta riconosce l’opera potente e salvifica di Dio che libera una donna dalla sua condizione disonorevole. Elisabetta non si sente più rifiutata o maledetta a causa della sua sterilità, ma percepisce invece la predilezione di Dio che agisce in suo favore donandole un figlio“.

¹⁹ STRELAN, Elizabeth, are you hiding?, 91.

²⁰ Porov. ALETTI, *L’art de raconter*, 66, n. 7; BERLINGIERI, *Il lieto annuncio*, 119-126; KLEIN, *Das Lukasevangelium*, 84; Ó FEARGHAIL, *The Introduction to Luke-Acts*, 12. Aj RINDOŠ, *He of Whom It Is Written*, 40.

²¹ Aj v ďalších textoch sa objavujú zmienky o Alžbetinom tehotenstve. Alžbeta figuruje predovšetkým v nasledujúcej perikope 1,26-38 v reči anjela k Márii. Po Máriinej otázke vo v. 34 a vysvetľujúcej druhej časti anjelovho posolstva vo v. 35 dodáva anjel príklad Alžbety vo v. 36. Boží posol poukazuje na šiesty mesiac Alžbetinho tehotenstva a v nasledujúcom v. 37 ho nepriamo pripisuje Božiemu konaniu. Zámerom anjela je uistiť

Predchádzajúce riadky sa sústredili na tému Alžbetinej premeny spôsobenej Pánovým zásahom. Nasledujúce sekcie poukazujú na fakt, že v Lukášovej narácii Boh cez Ježiša naďalej koná v prospech žien. Viaceré vyslobodzuje z ich krízovej situácie. Predchodkyňou týchto žien bola Alžbeta, v ktorej živote Pán u Lukáša svoje konanie začal, ale pri ktorej ho neskončil.

2 Premena ďalších žien u Lukáša

2.1 Šimonova chorá svokra (4,38-39)

Téma zásahu do života ženy sa v Lukášovom naratívnom rozvíjaní Ježišovho verejného ministéria objavuje po prvýkrát pri Ježišovom uzdravení Šimonovej svokry (4,38-39)²². Po inauguračnej reči v Nazarete, zostúpení do Kafarnauma a návšteve lokálnej synagógy (vv. 31-37) sa Ježiš dostáva do Šimonovho domu (v. 38a). Pozornosť evanjelistu sa obracia k Šimonovej svokre, ktorá je v dome v područí veľkej horúčky (ἦν συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ). Prézentné pasívne participium slovesa συνέχω, vzťahujúce sa na svokru, vyjadruje jej bezmocnosť voči chorobe: žena je v zovretí choroby. Ježišov zásah

Máriu o schopnosti Boha konať aj vzhľadom na ňu samotnú – pre Boha nie je nemožné vzbudiť plod tak v lone starej neplodnej ženy, ako aj v lone zasnúbenej panny, ktorá ešte nezačala žiť so svojim manželom. Ako uvádza MÜLLER, *Mehr als ein Prophet*, 119, Alžbetino tehotenstvo slúži pre Máriu „als Zeichen für die Handlungsmöglichkeiten Gottes“. Terminológia anjelovej priamej reči vo v. 36 si zasluhuje pozornosť aj z toho dôvodu, že v podstate sumarizuje tematiku prvej perikopy – premenu Alžbety. Márii anjel oznamuje počatie syna u jej starej neplodnej príbuznej Alžbety. Sloveso συνείληφεν je anjelovou reprízou evanjelistovho jazyka, ktorým v prvej perikope konštatuje počatie (v. 24 συνέλαβεν). Kvalifikácia ἐν γήρει αὐτῆς je ozvenou Lukášovho konštatovania Alžbetinho veku (v. 7 προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν/v.18 προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς). Stigma τῆ καλουμένη στείρα preberá jazyk neplodnosti z prvej perikopy (v. 7 στείρα). Evokácia tehotenstva sa ďalej nachádza vo vv. 41.44 v opise radostného poskočenia plodu v Alžbetinom lone. Naplnenie anjelovho prísľubu sa deje vo v. 57 (καὶ ἐγέννησεν υἱόν) a vo v. 60 sa o Alžbete explicitne hovorí ako o matke dieťaťa (ἡ μήτηρ αὐτοῦ). Snád' je legitímne poukázať aj na Ježišov výrok v 7,28: ak medzi narodenými zo žien (ἐν γεννητοῖς γυναικῶν) nik nie je väčší ako Ján (μεῖζων ... Ἰωάννου οὐδεὶς ἔστιν), implikácii textu je aj zahrnutie Jána medzi ľuďmi narodených zo ženy.

²² Kompozičné umiestnenie uzdravenia svokry po exorcizme človeka s duchom nečistého démona je príkladom Lukášových mužsko-ženských paralel: Ježiš v Kafarnaume najprv pomôže mužovi (4,33-37), potom žene (vv. 38-39).

– podnietený prosbou prítomných (v. 38b) – sa prejaví postavením sa nad svokru (καὶ ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτῆς)²³ a v slovnej konfrontácii voči horúčke: Ježiš jej rozkazuje (ἐπετίμησεν τῷ πυρετῷ). Na Ježišovo slovo horúčka ženu opúšťa (καὶ ἀφῆκεν αὐτήν) a následná aktivita ženy dokumentuje jej uzdravenie (ἀναστᾶσα διηκόνει).

Šimonovu svokru uzdravuje Ježiš svojím *Machtwort*²⁴, čím perikopa tematicky hladko zapadá do svojho kontextu. Ježišovo vystúpenie v Kafarnaume doprevádza reakcia poslucháčov, ktorí sú v úžase nad jeho učením ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ (vv. 31-32). Moc Ježišovho slova ilustrujú obidve následné perikopy. Posadnutého muža Ježiš oslobodzuje svojím slovom – tým, že démonovi rozkazuje z neho vyjsť (v. 35). Rovnaký postup uplatňuje Ježiš v prípade svokry – aj ju uzdravuje mocou svojho slova (v. 39). V obidvoch perikopách používa evanjelista pre opis Ježišovho konania sloveso ἐπιτιμάω: Ježiš rozkazuje tak démonovi (v. 35), ako aj horúčke (v. 39). Týmto spôsobom evanjelista dopĺňa personifikáciu horúčky: keďže je vo v. 38 vykreslená ako sila, ktorá drží svokru v zovretí, pri uzdravujúcom zásahu jej musí Ježiš ako osobe rozkázať a táto následne svokru opúšťa. Moc horúčky nad svokrou láme Ježiš slovom.

Perikopa Ježišovho stretnutia so Šimonovou svokrou je textom o premene ženy. Svokra prechádza zo stavu choroby, t. j. bezmocnosti voči zovretiu horúčky, do stavu aktívnej služby. Jej situácia je kompletne premenená: zatiaľ čo na začiatku perikopy je žena v područí horúčky, na konci vystupuje ako zdravá, činná postava. Predtým než Ježiš ukáže účinnosť svojho slova na Šimonovi pri jeho povolani (5,10), demonštruje ju pri uzdravení jeho svokry (4,39). Šimonova svokra je žena, do života ktorej Pán zasahuje a tak ho mení.

²³ Táto zvláštna formulácia naznačuje Ježišovu moc nad horúčkou. Evanjelista chce vyjadriť, že zatiaľ čo horúčka panuje nad ženou, Ježiš vládne nad horúčkou. MELZER-KELLER, *Jesus*, 191, uvádza výstižne: „Die Haltung Jesu demonstriert vielmehr seine Macht über den Fieberdämon...“.

²⁴ Zapojenie redakčnej analýzy dáva vyniknúť markantnému rozdielu medzi Lukášovou verziou a jej Markovou predlohou. Zatiaľ čo Marek pripisuje uzdravenie Ježišovmu dotyku (1,31 ἤγειρεν αὐτήν κρατήσας τῆς χειρός), Lukáš vynecháva akúkoľvek zmienku o dotyku – hoci v nasledujúcom kontexte spomína Ježišovo vkladanie rúk na chorých (4,40 τὰς χεῖρας ἐπιτιθεῖς) – a uzdravenie svokry vykresľuje ako následok Ježišovho rozkazu.

2.2 *Bezdetná vdova (7,11-17)*

Poukázanie na motív premeny naimskej vdovy vôbec nie je v exegéze nové. V známej monografii k naratívnomu umeniu Lukáša spomína Aletti trojakú premenu ako jednu z dynamík state: transformáciu mŕtveho chlapca, bezdetnej vdovy a oddelených zástupov²⁵. Všeobecnejšie píše Veyron-Maillet, podľa ktorého je perikopa textom, „v ktorom sa uskutočňuje radikálna *transformácia* medzi začiatočnou a konečnou situáciou“²⁶. Tieto pohľady naznačujú, že rozhodnutie načrtnúť premenu plačúcej bezdetnej vdovy ako dôležitého elementu v príbehu je dobrou tematickou voľbou. Text vykresľuje radikálnu transformáciu medzi začiatočnou a finálnou situáciou ženy spôsobenú Ježišovým zásahom.

Pochovávanie jednorodeného syna je tragédiou ženy, ktorú stretáva Ježiš a jeho sprievod pri priblížení sa k bráne mesta Naim (7,11-12). Centralitu ženy vytvára šesť zmienok o nej už v úvode textu (vv. 12-13). Mŕtveho evanjelista definuje ako jednorodeného syna jeho matky (μονογενής υἱός τῆ μητρὶ αὐτοῦ). Táto je vdova (αὐτὴ ἦν χήρα) a pri pohrebe ju doprevádza zástup z mesta (ἦν σὺν αὐτῇ). Pri stretnutí Ježišovho a pohrebného sprievodu sa žena stáva osobou, ktorú si Ježiš všíma (ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος), s ktorou má súcit (ἐσπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτῇ) a ku ktorej hovorí (εἶπεν αὐτῇ) ešte skôr, než osloví mŕtveho. Ona priťahuje Ježišovu pozornosť²⁷. Úvodné usporiadanie textu ukazuje primát ženy v rozprávaní. Katastrofou ženy je strata syna, ktorá nasleduje po strate muža; žena vystupuje ako zbavená najbližších príbuzných – je to bezdetná vdova²⁸. Zmienka o práve prebiehajúcim procese vynášania mŕtveho umocňuje tragickosť situácie: žena sa chystá definitívne rozlúčiť so svojím jediným synom.

²⁵ ALETTI, *L'art de raconter*, 99.

²⁶ VEYRON-MAILLET, *Polysémie*, 181.

²⁷ DE SANTIS, *La visita*, 66, komentuje: „Lo sguardo misericordioso di Gesù è proiettato sulla donna, non sul giovinetto defunto; la focalizzazione è, quindi, sul dolore della donna, colta nella sua solitudine esistenziale, nonostante ella sia inserita all'interno di un gruppo di persone...“.

²⁸ Význam syna pre ženu vysvetľuje ECKEY, *Das Lukasevangelium*, 340, takto: „Der Jüngling war der einzige Reichtum und die allein übriggebliebene Hoffnung seiner Mutter. Er war ihr Ernährer“. Podobné formulácie o význame syna pre vdovu sa objavujú aj v inej literatúre k tejto stati, napr. FISCHBACH, *Totenerweckungen*, 234; MELZER-KELLER, *Jesus*, 287-288.

Na zmenu v situácii ženy poukazuje výsledok Ježišovho zázraku. Cieľ vzkriesenia mládencu (7,14-15) vyjadruje evanjelista poslednou vetou opisu samotného zázraku: καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ (v. 15b). Oživeného chlapca dáva Ježiš matke, čím ukazuje, že ona a jej situácia je naďalej v centre jeho pozornosti. Po zakúsení smrti je chlapec Ježišom odovzdaný späť matke, t. j. je s ňou opäť spojený v synovsko-materskom vzťahu. Namiesto definitívneho odlúčenia pochovaním je syn s matkou opätovne zjednotený, čo evanjelista komunikuje vetou καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ. Ježiš mení situáciu ženy: z bezdetnej vdovy sa stáva vdova obdarená potomstvom. Ako usudzuje Nolland, postavou, ktorá primárne profituje zo zázraku, je žena, nie syn²⁹. Sémantika slovesa ἔδωκεν vyjadruje, že oživený chlapec je pre ňu darom od Ježiša, a tak je celá jej nová situácia výsledkom Ježišovho zásahu. Vzkriesením chlapca zasahuje Ježiš do jeho smrti a jeho vrátením matke zasahuje do jej života. Premena tejto ženy spočíva v znovuzískaní syna, a tak vďaka Ježišovmu konaniu statusu matky. Syn bol pre ňu darom od Boha pri narodení a teraz je darom od Ježiša pri oživení – žena sa stáva matkou po druhýkrát vo svojom živote.

Ježišova intervencia do života ženy sa odohráva na dvoch úrovniach. Imperatívom μὴ κλαῖε odstraňuje Ježiš symptóm jej bolestnej situácie. Žena má prestať plakať, pretože Ježiš sa chystá odstrániť dôvod jej plaču. Vrátením oživeného chlapca matke eliminuje samotnú tragickú situáciu, ktorá spôsobovala jej plač³⁰.

Perikopa o bezdetnej vdove nemôže nepripomínať príbeh Alžbety. Aj keď v prvom prípade ide o neplodnú, ktorá dostane syna, a v druhom o ženu, ktorá už raz syna mala, ich spoločná tematika je nepopierateľná: každý text opisuje ženu, ktorej premena spočíva v obdržaní potomstva od Pána. Popri takomto širšom tematickom súzvuku sa medzi dvoma textami dajú ešte objaviť presnejšie terminologické prepojenia. Hnacou silou Pánovho konania je v oboch prípadoch súcít so situáciou ženy. Podľa hodnotenia Alžbetiných príbuzných, darovaním potomka jej Boh preukázal svoje milosrdenstvo (1,58 ἐμεγάλυνεν κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ μετ' αὐτῆς). V prípade vdovy je darovanie potomka Ježišom analogicky prejavom jeho súcitu (7,13 ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτῆ). Obidva texty komunikujú Pánovo vnímanie situácie ženy, a to cez *verbum videndi*. Alžbeta si je vedomá Pánovho pohliadnutia na jej situáciu (1,25 ἐπεῖδεν). Tento

²⁹ NOLLAND, *Luke 1–9:20*, 323.

³⁰ GIESEN, *Gottes Zuwendung*, 19, uvádza: „Ohne seine Absicht, ihrem Sohn das Leben neu zu schenken, wäre seine Aufforderung, die Trauer zu beenden, kaum zu erfragen“.

Pánov postoj reprezentuje v druhom príbehu Ježiš, ktorý vníma tragédiu plačúcej ženy (ἰδὼν αὐτήν). Perikopy spája rovnaká dynamika: Pán vidí smutnú situáciu ženy a súcít s ňou prejaví darovaním potomstva. Situácia z prvej perikopy evanjelia sa tak opakuje aj v 7,11-17: Boh dáva potomstvo bezdetnej žene a tak premieňa jej neblahú situáciu.

2.3 Hriešnica (7,36-50)

Jednou z najznámejších a najkomplexnejších perikop v Lukášovi je Ježišovo stretnutie s hriešnicou v dome farizeja v 7,36-50. Aj tento text ukrýva motív premeny ženy. Stigmou ženy, ktorá sa nečakane objavuje na scéne pri farizejovi a Ježišovi, je jej verejne známa hriešnosť vyjadrená vzťahnou vetou ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἁματωλός v rámci jej predstavenia na začiatku narácie vo v. 37 (καὶ ἰδοὺ γυνή)³¹. Definíciu ženy ako hriešnice však neposkytuje iba jej úvodná charakteristika z pera evanjelistu. Rovnakú etiketu používa vo svojom vnútornom monológovi vo v. 39 Ježišov hostiteľ. Pozorovanie ženinho konania, ktoré spočívalo v prejavocho afektivity voči Ježišovi, vrátane dotýkania sa ho, vedie farizeja k spochybneniu Ježišovej identity proroka. Ak by Ježiš naozaj bol prorok, vedel by čo za žena – verejne známa hriešnica – sa ho dotýka a nedovolil by jej prístup k sebe. Takúto logiku skrýva vnútorná výpoveď farizeja. Nevypovedaná veta obsahuje jednoduchú charakteristiku ženy (ἁματωλός ἐστίν), ktorá komunikuje farizejovo vnímanie tejto postavy (τίς καὶ ποταπή) a korešponduje s dezignáciou evanjelistu vo v. 37³². Keďže žena bola verejne známou hriešnicou, farizejovo zdieľanie všeobecného názoru o jej reputácii neprekvapuje. Hriešnosť ženy je komunikovaná ešte ďalším spôsobom. Ježišove vety ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί (v. 47) a ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι (v. 48) používajú plurál ἁμαρτίαι v spojení s osobným zámenom, ktoré označuje ženu (αὐτῆς, σου), a tak evokujú ženin hriešny status: aj Ježiš v podstate

³¹ Nepovažujem za nevyhnutné pokúsiť sa o predstavenie *status quaestionis* debaty o bližšej špecifikácii ženinej hriešnosti. Samotný evanjelista k nej nič nehovorí. Rozšírená identifikácia hriešnej ženy s neviestkou (πόρνη alebo ἑταίρα) nemusí byť zavrhnutá. Presvedčivé argumenty v prospech tejto interpretácie nedávno uviedol VON BENDEMANN, Liebe, 167-171. Podobne ECKEY, *Das Lukasevangelium*, 359; HOTZE, *Jesus*, 146; NOLLAND, *Luke 1–9:20*, 354; SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, 431; WILCKENS, *Vergebung*, 395; a mnohé iné štúdie skoršej i neskoršej datácie.

³² VON BENDEMANN, Liebe, 171, komentuje: „Erzählerrede in Lk 7,37a und Figurenrede in Lk 7,39 konvergieren im entscheidenden Punkt“.

priznáva, že žena je hriešnica³³. Veľkosť hriešnosti umocňuje plurál *πολλαί*, v prvej výpovedi, ktorý udáva počet jej hriechov. Veľké množstvo hriechov tematicky evokuje verejne známu hriešnosť spomenutú na začiatku. Napokon, aj reakcia stolujúcich vo v. 49 (*τίς οὗτός ἐστιν ὃς καὶ ἁμαρτίας ἀφίησιν;*) nepriamo vyvoláva opakujúci sa motív ženinej hriešnosti. Skupina si kladie otázku o Ježišovej identite z podnetu odpustenia, ktoré Ježiš práve na adresu hriešnice vyslovil. Súhrn týchto pozorovaní vedie k nasledujúcej konklúzii: vo farizejovom dome prichádza do Ježišovej blízkosti hriešnica, dobre známa neviestka.

K motívu premeny ženy možno v prvom rade priradiť opis jej konania vzhľadom na Ježiša v 7,38b, ktoré pozostáva z plaču doprevádzaného máčaním nôh slzami, utierania vlasmi, bozkávania a pomazávania myrhou. V následnom deji Ježiš ženino ambivalentné konanie interpretuje raz ako manifestáciu lásky (v. 47 *ἠγάπησεν*), raz ako manifestáciu viery (v. 50 *ἠπίστισ σου*). Vzhľadom na fakt, že farizej (a rovnako evanjelista) hodnotí ženu, ktorá sa dotýka Ježiša, ako hriešnicu, jej konanie vo v. 38b je skutočne konaním hriešnice. Pri úvodnom charakterizovaní ženy na ňu evanjelista vzťahuje najprv participium *ἐπιγνοῦσα*, ktoré vyjadruje racionálny podnet jej následného konania. Žena sa dozvedá, že Ježiš je hosťom u farizeja, a to ju vedie k rozhodnutiu konať: s vierou pristupuje vo farizejovom dome k Ježišovi a umývaním, bozkávaním a natieraním nôh mu prejavuje lásku. Hoci podľa svedectva evanjelistu prichádza v stave hriešnosti, jej konanie ako výsledok jej poznania a rozhodnutia je počiatočným signálom premeny.

Hlavným terminologickým nástrojom pre vyjadrenie premeny hriešnice sú slová odpustenia vyslovené Ježišom. Keďže jej stigmou je hriešnosť, odpustenie hriechov spôsobuje odstránenie deficitného stavu a zmenu v situácii ženy. Terminológia odpustenia – odhliadnuc od použitého podobenstva (7,42-43 *χαρίζομαι*) – sa objavuje po prvýkrát vo v. 47. Ako celá predchádzajúca časť textu (vv 40-46), Ježišove slová vo v. 47 sú adresované Šimonovi (*λέγω σοι*) a predstavujú aplikáciu podobenstva z vv. 41-43 na situáciu v dome. Ich náplňou je deklarácia odpustenia pre ženu (*ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί*), udanie *Erkenntnisgrund* pre fakt odpustenia (*ὅτι ἠγάπησεν πολύ*) a výpoveď o vzťahu

³³ Adjektívum *ἁμαρτωλός* však Ježiš ani raz na ženu neaplikuje. V otázke farizejovi v 7,44 po prednesení podobenstva (*βλέπεις ταύτην τὴν γυναῖκα;*) mohol Ježiš použiť toto adjektívum, ktorým by priamo označil ženu za hriešnicu (*βλέπεις ταύτην τὴν ἁμαρτωλόν;*).

medzi odpustením a láskou „formulovaná ako pravidlo“³⁴ (ὅ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ). Oznamovacia veta ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, nespochybniteľne vyjadruje zmenu v identite ženy: jej mnohé hriechy sú odpustené³⁵. Ježiš Šimonovi oznamuje svoje vnímanie ženy ako osoby, ktorej sa odpustilo. Farizejovi, ktorý považuje ženu za hriešnicu, Ježiš ukazuje jej novú identitu: žena je zbavená svojich mnohých hriechov.

Po komunikácii so Šimonom sa Ježiš v 7,48 a 7,50 obracia priamo aj k žene³⁶, ktorej predovšetkým zjavuje rovnakú realitu, a to takmer identickými slovami: ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι. Fakt odpustenia, ktorý poukazuje na zmenu v živote hriešnice, je v texte Ježišovou priamou rečou vyjadrený dvakrát, a tak zvýraznený. Aj Šimon, aj žena počujú z Ježišových úst stručne formulované prehlásenie odpustenia. Sloveso v perfekte ἀφέωνται, použité v obidvoch vetách, môže komunikovať definitívnosť, permanentnosť, nemeniteľnosť akcie a jej výsledku čiže – nový status ženy³⁷.

Slová o odpustení vedú stolujúcich k otázke o Ježišovej identite v 7,49. Hlas prítomných ukazuje, že táto skupina vo farizejovom dome vníma Ježiša ako autora odpustenia. Syntakticky sa to deje vložением Ježiša ako subjektu aktívneho slovesa ἀφίησιν. Ich veta tak orientuje k správne mu chápaniu pasíva ἀφέωνται: nemusí vôbec ísť o *passivum divinum*, ale o *passivum messianicum*, čo zastáva napr. Sung³⁸. Ich otázka zároveň naznačuje, že fakt odpustenia nejakým spôsobom korešponduje s Ježišovým prehlásením. Okrem toho, reakcia stolujúcich nespochybňuje Ježišovu schopnosť odpúšťať – vyjadrenú predikáciou v prezente ἁμαρτίας ἀφίησιν – iba kladie otázku o identite tohto človeka (οὗτος), ktorý (okrem iných vecí) aj hriechy odpúšťa. Pre cieľ tohto článku treba podčiarknuť, že reakcia stolujúcich implicitne prisudzuje premenu ženy Ježišovmu účinkovaniu. On je ten, kto (jej) odpúšťa.

³⁴ WILCKENS, Vergebung, 406.

³⁵ Dôležitosť výpovede podčiarkuje jej syntaktické postavenie na začiatku vety, hneď po úvodnom οὗ χάριν λέγω σοι. Pri aplikácii podobenstva ide primárne o zdôraznenie faktu odpustenia pre ženu. BROCCARDO, *La fede emarginata*, 195, píše: „A conclusione del suo lungo e articolato discorso Gesù pronuncia, prima di tutto, una parola di perdono“.

³⁶ TANNEHILL, *The Narrative Unity*, 116, uvádza: „... the inclusion of Jesus' words to the woman at the end shows that the narrator is concerned with the meaning of the encounter for the woman and recognizes her in her own right“.

³⁷ Solídne argumenty pre takúto interpretáciu perfekta ἀφέωνται ponúka BROCCARDO, *La fede emarginata*, 205-207.

³⁸ SUNG, *Vergabung*, 230.

Posledný verš obsahuje Ježišovu druhú priamu reč k žene (7,50 εἶπεν δὲ πρὸς τὴν γυναῖκα) a udržuje tak postavu ženy v centre pozornosti. Ježišove slová poukazujú na fakt jej premeny: jej viera (s ktorou vstúpila do domu k Ježišovi) ju zachránila (σέσωκέν σε), a tak môže odísť v pokoji (πορεύου εἰς εἰρήνην). Posledné slová perikopy predstavujú Ježišov *Abschiedsgruss*, ktorým prepúšťa ženu zo scény. Imperatív πορεύου s doplnkom εἰς εἰρήνην vyjadruje odchod ženy zo scény v plnosti Božieho požehnaní, symbolizovaného termínom εἰρήνη, a vykresľuje jej situáciu kontrastne k vstupu. Tá, ktorá vošla do domu ako hriešnica (príchod implikovaný v particípiu κομίσασα), odchádza z neho zbavená hriechov, v stave pokoja, t. j. s novou identitou. Perikopa končí upriamením pohľadu na ženu a jej novú budúcnosť.

Aj keď k nekonečne diskutovaným otázkam patrí tá o čase odpustenia, viacerí autori dvíhajú svoj hlas, keď poukazujú na fakt, že príbeh sa nezaujíma o presný moment odpustenia, ale o jeho dôsledok³⁹. Keďže postavy v texte (farizej a žena) ako aj čitateľ sa dozvedajú o odpustení žene slovami Ježiša vyrieknutými v 7,47-48, nie je mylné tvrdenie, že práve tieto Ježišove slová spôsobujú odpustenie a zjavujú tak novú identitu ženy. Nie čas, ale samotný fakt odpustenia hriechov je hlavným motívom perikopy⁴⁰. Tak sa dá súhlasiť s Thibeaux, podľa ktorej sú Ježišove slová vo vv. 48.50 „vrcholom a centrálnym záujmom“⁴¹ textu. Napriek mnohým komplexitám, text obsahuje dynamiku premeny ženy: vďaka stretnutiu s Ježišom prechádza žena zo situácie hriešnosti do stavu bez hriechov. V dome farizeja⁴² Ježiš zasahuje do života hriešnej ženy.

2.4 Galilejské ženy (8,1-3)

Ženy, ktorých život sa stal objektom Ježišovho konania, vystupujú aj v krátkej, ale známej perikope 8,1-3, vytvorenej vo forme sumára Ježišovej galilejskej činnosti. Lukáš na tomto mieste spomína Ježišovo prechádzanie

³⁹ Napr. BROCCARDO, *La fede emarginata*, 216; KILGALLEN, What does it mean, 529; PROSTMEIER, Symposium, 112-113.

⁴⁰ PEROV, MELZER-KELLER, *Jesus*, 213; WILCKENS, Vergebung, 419.

⁴¹ THIBEAUX, Known to Be a Sinner, 152.

⁴² HOTZE, *Jesus*, 174, spája Ježišov vstup do domu farizeja s jeho prítomnosťou u Léviho a Zacheja a všima si motív životnej zmeny hlavných aktérov: „In diesen Geschichten markiert das Einkehr-/Gastfreundschaftsmotiv jeweils einen entscheidenden Wendepunkt: den Übergang vom alten Status des Sünders zum neuen Status des bekehrten, Jesus nachfolgenden Menschen“.

mestami a dedinami Galiley a jeho kazateľskú aktivitu (v. 1). Spoločníkmi Ježiša sú v prvom rade Dvanásti (καὶ οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ), ale rovnaké postavenie je pripísané ženám, ktoré sú spomenuté následne. Vloženie žien do textu sa syntakticky uskutočňuje dvojnásobným opakovaním zlučovacej spojky καὶ, ktorá spája ženy s mužmi do jednej skupiny Ježišových spoločníkov. Ako však správne pripomína na základe presného vnímania syntaktického usporiadania textu Bieberstein, Lukáš rozlišuje dve skupiny žien⁴³, koordinované s mužmi a medzi sebou použitím καὶ. Prvú skupinu (καὶ γυναῖκες τινες), uvedenú po Dvanástich, predstavujú následne vymenované ženy: Mária Magdaléna, Jana a Zuzana. Druhou je početnejšia, no nešpecifikovaná skupina (καὶ ἕτεροι πολλαί).

Prvú skupinu žien (8,2) bližšie definuje vzťažná veta αἱ ἦσαν τεθεραπευμένοι ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν: spoločníčkami Ježiša sú ženy, uzdravené od zlých duchov a chorôb. Ilustráciou je hneď nasledujúci prípad Márie z Magdaly, ktorá bola kedysi pod vplyvom siedmich démonov. Jazykom uzdravenia vyjadruje evanjelista zvrät v životnej situácii týchto žien. Kedysi boli choré a pod vplyvom zlých duchov, ale v istom bode ich osobnej histórie došlo k ich uzdraveniu. Tento fakt je vyjadrený pasívnou formuláciou ἦσαν τεθεραπευμένοι. Evanjelista podčiarkuje „špecifický status“⁴⁴ týchto žien – sú to osoby zbavené chorôb a posadnutia, a teda premenené. Podmetom implikovaným v pasívnej formulácii τεθεραπευμένοι je podľa názoru väčšiny Ježiš⁴⁵, takže máme dočinenia so ženami, ktoré zachránil on. Ich uzdravenie bolo pravdepodobným dôvodom pre rozhodnutie nasledovať ho: ženy vďaka Ježišovi zakúsili životnú premenu a rozhodli sa byť jeho spolu-pútničkami po Galilei a inde⁴⁶. Ony konajú v jeho prospech svojou prítomnosťou v jeho družine, no predtým zakročil on v ich prospech tým, že ich pouzdravoval. Aj do života týchto

⁴³ BIEBERSTEIN, *Verschwiegene Jüngerinnen*, 38.

⁴⁴ DE BOER, *The Lukan Mary Magdalene*, 158.

⁴⁵ Porov. DE BOER, *The Lukan Mary Magdalene*, 148; ECKEY, *Das Lukasevangelium*, 369; MARSHALL, *The Gospel of Luke*, 315; MELZER-KELLER, *Jesus*, 198; WITHERINGTON III, *On the Road*, 246, n. 13.

⁴⁶ Vo svojej monografii poukazuje DILLON, *From Eye-Witnesses*, 8-15, na komplexnú skúsenosť týchto žien s Ježišom a na ich ďalekosiahlu spätosť s jeho osudom: galilejské sprievodkyne nie sú s Ježišom iba na turné po Galilei (8,1-3), ale aj pri jeho ukrižovaní (23,49) a pohrebe (23,55-56), v jeho hrobe (24,1-12) a s apoštolmi a Máriou v hornej miestnosti v Jeruzaleme po Ježišom nanebovstúpení (Sk 1,12-14).

žien – podobne ako už niekoľkokrát predtým v Lukášovej narácii – zasiahol Ježiš.

Vzťažná veta αἴτινες διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς v 8,3b, ktorou Lukáš zakončuje perikopu, vyjadruje konanie žien. Viacerí autori podávajú solídne argumenty, ktoré oprávňujú stanoviť, že zámeno αἴτινες sa vzťahuje na obidve skôr spomenuté skupiny žien, nielen na ἕτεραι πολλαί⁴⁷. Obidve skupiny žien opisuje Lukáš vo funkcii spoločníčok, ktoré zo svojich prostriedkov slúžili (διηκόνουν) Ježišovi a Dvanástim (αὐτοῖς). Tento scenár silno evokuje príbeh o uzdravení Šimonovej svokry. S uzdravenou svokrou korešpondujú uzdravené galilejské ženy a jej obsluhovaniu v dome (4,39 διηκόνει) lingvisticky a tematicky zodpovedá služba žien počas Ježišovej cesty Galileou (8,3 διηκόνουν). V obidvoch prípadoch Ježišovo konanie pre dobro žien nevedie iba k ich uzdraveniu, ale jeho finálnym výsledkom je služba. Tá kompletizuje ich premenu.

2.5 Jairova mŕtva dcéra (8,40-42a.49-56)

V opise ministéria v Galilei uvádza Lukáš ďalšie Ježišove stretnutia so ženami s prvkom zmeny ich negatívnej situácie. Do perikopy vzkriesenia Jairovej dcéry (8,40-42a.49-56) vsúva uzdravenie krvácajúcej ženy (vv.42b-48), a tak vytvára tandem so ženskou tematikou. Okrem iných spoločných prvkov, téma záchranu spája dve ženy, pričom podľa Robbinsa jednou z funkcií vkladania jedného príbehu do druhého je predstaviť záchranu krvácajúcej ženy ako anticipáciu oživenia dievčatka⁴⁸. Melzer-Keller síce tvrdí, že táto konkrétna Lukášova redakcia Markových perikop sa vyznačuje potlačením centrality žien a následným redukovaním portrétu Ježiša v zmysle *Frauenbefreier*⁴⁹. Pokus vydolovať z textu tému záchranu žien sa však môže i napriek tomu realizovať.

Ženou prvého príbehu je dcéra predstaveného synagógy Jaira (8,40-42a). Jednorodená dcéra vo veku dvanástich rokov sa z nevedeného dôvodu približuje k smrti (ἀπέθνησκειν) – takáto vážna situácia je pre Jaira dostatočným dôvodom pre vyhľadanie Ježiša s prosbou, aby prišiel do jeho domu. Ježišova očividná ochota zasiahnuť (porov. v. 42b) však naráža na maximálne zhoršenie situácie,

⁴⁷ Porov. ECKEY, *Das Lukasevangelium*, 370; MELZER-KELLER, *Jesus*, 200, n. 47; METZNER, *Die Prominenten*, 247-248.

⁴⁸ ROBBINS, *The Woman*, 502.

⁴⁹ MELZER-KELLER, *Jesus*, 284.

pretože pred príchodom do domu je Jairus spolu s Ježišom informovaný o smrti dcéry vetou posla: τέθνηκεν ἡ θυγάτηρ σου vo v. 49.

Dievča je teda v situácii smrti. Hrozba smrti vyjadrená na začiatku imperfektom ἀπέθνησκει sa pri rozvíjaní príbehu stáva surovou realitou komunikovanou perfektom τέθνηκεν. Aj pre ľudí nariekajúcich v dome je smrť dievčatka neodškriepiteľným a nezvratiteľným faktom (v. 53 εἰδότες ὅτι ἀπέθανεν). Hlbší význam vykreslenej situácie smrti dvanásťročného dievčaťa si všíma Eckey: „Dievča, ktoré ako žena má čoskoro priniesť nový život do sveta, je akútne ohrozené mocou smrti“⁵⁰. Jeho komentár je vo svetle textu potrebné doplniť poznámkou, že budúca darkyňa života sa naozaj stáva obeťou smrti. V očiach posla poskytuje jej smrť dostatočný dôvod pre upustenie od unúvania učiteľa (v. 49 μηκέτι σκύλλε τὸν διδάσκαλον).

Ježišova intervencia spôsobí obrat v situácii, t. j. oživenie mŕtvej. Ježiša neodrádza ani správa o smrti, tak ako bolo jeho rozhodnutie pomôcť zahrnuté v jeho odchode s otcom v 8,42, kým bolo dievča ešte živé. Jeho konanie v prospech mŕtvej dominuje vo vv. 50-56. V prvom rade sa Ježiš obracia na otca vo v. 50, takže Jairus sa stáva adresátom dvoch posolstiev: kuriér z domu mu vo v. 49 oznamuje smrť dievčaťa a Ježiš mu v úplne kontrastnom posolstve vo v. 50 zvestuje jeho záchranu. Slová posla znamenajú koniec príbehu, slová Ježiša jeho pokračovanie. Ježiš v prvom rade prikazuje Jairovi, aby sa nebál a uveril. Dôvod pre výzvu k jeho viere je evidentný pri zohľadnení kontextu, t. j. prepojenia s predchádzajúcou udalosťou. Jairus bol pred chvíľou svedkom pôsobenia Ježišovej moci pri uzdravení nevyliciteľne chorej ženy (vv. 43-48). Táto skúsenosť má byť pre neho podnetom pre vieru, že aj v prípade jeho dcéry môže Ježiš ešte niečo urobiť.

Ježišova veta k otcovi obsahuje prognózu σωθήσεται, ktorou je predpovedaná záchrana mŕtvej. Termín je zároveň kontrastom k zvesti posla: on síce oznamuje smrť dievčaťa, no Ježiš jeho záchranu. Transformácia ženy je tu ohlásená terminológiou typickou pre Lukáša a Ježiš – deizignovaný ako σωτήρ pri svojom narodení (2,11) – ohlasuje vykonanie akcie, ktorá ilustruje jeho identitu. Zdá sa, že analogická dynamika je prítomná pri Ježišovom vstupe (do izby): prítomní majú prestať s oplakávaním mŕtvej a jeho veta οὐ γὰρ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει je implicitne ohlásením záchrany. Zároveň prezrádza Ježišovo

⁵⁰ ECKEY, *Das Lukasevangelium*, 398.

vnímanie celej situácie. Slovami Metznera: „Pre záchrancu je smrť nič viac ako spánok, z ktorého on dokáže zobudiť...“⁵¹.

Samotnú záchranu opisuje evanjelista v 8,54-55. Spočíva v Ježišovom geste a príkaze dievčaťu. Pri uchopení ruky mŕtvej (κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτῆς) jej Ježiš prikazuje vstať (ἔγειρε). Voči mŕtvej sa v korešpondencii k vlastným slovám Ježiš správa ako k spiacej: dievča má vstať (zo spánku). Účinnosť Ježišovho príkazu je ihneď dokumentovaná: dievča vstáva (ἀνέστη παραχρῆμα)⁵² a predtým sa vracia jej duch (ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς), čo Wolter interpretuje ako návrat ducha života⁵³. Kulmináciou zázraku je Ježišov príkaz, aby dievčaťu bolo dané jesť (διέταξεν αὐτῇ δοθῆναι φαγεῖν). Požadovaná akcia nie je len demonštráciou reality oživenia, ale predovšetkým, ako pripomína Eckey, znakom reintegrácie dievčaťa na jej miesto do každodennosti rodinného kruhu⁵⁴. Výsledkom Ježišovho zásahu má byť začlenenie dievčaťa do spoločenstva živých. Požiadavkou nakŕmiť dievča ho Ježiš v podstate vracia rodičom, čím je evokovaný výsledok zázraku vzkriesenia naimského mládenca. Aj oživený chlapec, aj oživené dievča sú Ježišom darovaní najbližším príbuzným.

Posledná veta predchádzajúceho odseku privádza k letnému spomenutiu – bez ambície vymenovať všetky detaily – pozoruhodnej základnej korešpondencie medzi 7,11-17 a 8,40-42a.49-56, ktorá spočíva v mužsko-ženskej paralele dvoch príbehov. Vzkrieseniu mŕtveho mládenca a jeho odovzdaniu matke v prvom príbehu korešponduje vzkriesenie mŕtveho dievčatka a jej začlenenie do kruhu rodiny v druhom. Tak ako mŕtvy chlapec, aj Jairova dcéra je osoba, na ktorej Pán preukazuje svoje konanie.

2.6 Krvácajúca žena (8,42b-48)

Počas cesty do Jairovho domu sa v zástupe pri Ježišovi objavuje žena, ktorá podobne ako Jairova dcéra zakúsi životnú zmenu vďaka kontaktu s ním. Evanjelistov opis v 8,43 zahŕňa chorobu ženy (οἴσα ἐν ρύσει αἵματος), jej trvanie, ktoré je identické s vekom Jairovej dcéry, a jej vážnosť, ktorá spočíva v nemožnosti uzdravenia. Použitie zámena οὐδεὶς pri zmienke o úsilí nájsť

⁵¹ METZNER, *Die Prominenten*, 257.

⁵² NOLLAND, *Luke 1–9:20*, 422, komentuje: „She is asked to do what a dead person cannot do, but the powerful word of Jesus enables what it demands“.

⁵³ WOLTER, *Das Lukasevangelium*, 329.

⁵⁴ ECKEY, *Das Lukasevangelium*, 403.

uzdravenie vyjadruje, že žene nikto doteraz nedokázal pomôcť. Pod spojením *ῥύσις αἵματος* má evanjelista na mysli, ako navrhuje Eckey, buď menštruačné krvácanie, alebo chronické maternicové krvácanie, pričom dodáva, že presná diagnóza choroby je nemožná a zdravotný stav vyjadrený týmto slovným spojením bol v antickej medicíne viacznačným fenoménom⁵⁵. Meier vyzdvihuje delikátnosť scény poukázaním na fakt, že žiaden iný zázrak – a v podstate žiaden iný príbeh v evanjeliách – sa nesústreďuje na gynekologický problém tak ako tento text⁵⁶. Detailnú diskusiu k postihu *ῥύσις αἵματος* v jeho antropologických, medicínskych, kultových a iných aspektoch ponúka Weissenrieder v analýze chorôb v Lukášovom evanjeliu⁵⁷. Eckey ďalej uvažuje, že výtok krvi môže mať aj symbolickú dimenziu: strácanie krvi reprezentuje vyprchávanie života, pretože krv bola v SZ (Gn 9,4; Lv 17,11.14; Dt 12,23) sídlom duše a nositeľom života⁵⁸. Pri akceptovaní jeho úvahy by vyvstal pekný súlad dvoch prepojených príbehov: strácanie života v prípade ženy je ozvenou umierania Jairovej dcéry na začiatku perikopy. Pre ciele článku však treba vyzdvihnúť hlavne fakt, že krvácajúca žena je osoba s nevyliciteľným postihnutím, a tak negatívne zafixovanou životnou situáciou. Ako taká sa podobá na už spomenuté choré ženy: Petrovu svokru (4,38-39) a Ježišove spoločníčky (8,1-3).

K záchrane ženy dochádza vďaka jej kontaktu s Ježišom v 8,44. Žena, skrytá v zástupe, pristupuje k Ježišovi zozadu. Použitie zloženého slovesa *προσέρχομαι* podľa Fuchsa vyjadruje ženinu cieľavedomosť, jej zámerné pristúpenie k Ježišovi v podstate je súčasťou vyjadrenia jej viery⁵⁹, čo potvrdzuje Ježišovo ohodnotenie jej konania vo v. 48. Hlavnú akciu ženy vyjadruje sloveso *ἄπτω*: žena sa dotýka okraja Ježišovho plášťa. Výsledkom je okamžité zastavenie krvácania (*καὶ παραχρῆμα ἔστη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος αὐτῆς*). S časovým údajom *ἄπὸ ἐτῶν δώδεκα*, ktorý vyjadruje dĺžku ochorenia, je v kontraste adverbium času *παραχρῆμα*, ktoré poukazuje na okamžitosť uzdravenia. Tá, ktorej doteraz nikto nedokázal pomôcť, je zrazu uzdravená letným dotykom s Ježišom. Špecifikácia dotyku vyjadruje, že minimálny kontakt s Ježišom – cez okraj odevu – žene stačí k uzdraveniu. Text vykresľuje priam kauzálny vzťah medzi

⁵⁵ ECKEY, *Das Lukasevangelium*, 398.

⁵⁶ MEIER, *A Marginal Jew*, 709.

⁵⁷ WEISSENRIEDER, *Images*, 229-256.

⁵⁸ ECKEY, *Das Lukasevangelium*, 398.

⁵⁹ FUCHS, *Schrittweises Wachstum*, 31.

kontaktom s Ježišom a uzdravením, pričom jeho následná časť zjavuje skutočný dôvod uzdravenia.

Ženin dotyk je hlavnou témou Ježišovej reakcie v 8,45-46. Po otázke o identite dotýkajúceho sa človeka Ježiš prechádza k prehláseniu (ἦψατό μου τις) a udáva dôvod pre toto tvrdenie: spoznal, že z neho vyšla sila (ἐγὼ γὰρ ἔγνων δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ' ἐμοῦ). Text naznačuje kauzalitu medzi dotykom a prejdením sily a zároveň medzi pôsobením sily a uzdravením: dotyk ženy súvisel s vyjdením Ježišovej sily (a pravdepodobne ho spôsobil) a táto moc musela byť primárnym dôvodom uzdravenia. Podporu pre takúto argumentáciu poskytuje širší kontext evanjelia, pretože súvzťažnosť medzi dotykom, Ježišovou mocou a uzdravením udáva 6,19 ako súčasť jedného zo sumárov Ježišovej aktivity v Galilei (vv. 17-20). Podľa tohto textu sa všetci ľudia usilujú dotknúť Ježiša (ἄπτεσθαι αὐτοῦ), pretože z neho vychádzala sila (ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο) a uzdravovala všetkých (καὶ ἴατο πάντας). Ako uvádza Wolter, perikopa o krvácajúcej žene je naratívnu elaboráciou sumára z 6,19⁶⁰.

Premena ženy sa stáva záležitosťou verejného vyznania v 8,47. Žena si uvedomuje, že jej dotyk nezostal nepovšimnutý, a tak pred celým zástupom oznamuje, prečo sa Ježiša dotkla. Dôvodom jej konania bola, samozrejme, akútna nepríjemnosť krvácania a neúspešné snahy o vyliečenie. Obsahom jej prehlásenia je takisto správa o uzdravení (καὶ ὡς ἴαθη παραχρῆμα), t. j. opis dotyku a okamžitého zastavenia krvácania. Premena ženy sa vďaka jej vyznaniu stáva objektom verejného poznania. Celý zástup, vrátane Ježiša, je oboznámený s uzdravením nevyliciteľne chorej ženy, ktoré sprostredkoval kontakt s Ježišovým plášt'om a spôsobil Ježišova moc⁶¹. Ježiš síce spoznal, že z neho vyšla sila, ale o konkrétnom účinku svojej sily sa dozvedá z úst ženy.

Premena ženy figuruje aj v poslednom verši 8,48, ktorý zaznamenáva Ježišovo prepustenie uzdravenej. Vetou ἢ πίστις σου σέσωκέν σε Ježiš pripisuje centralitu ženinej viere v procese uzdravenia a napovedá, že jej konanie (pristúpenie k nemu a dotyk odevu) bolo podnietené vierou. Motív viery kompletizuje opis procesu uzdravenia, ktorý sa dá naznačiť nasledovnou schémou: viera → dotyk → vyjdenie sily → uzdravenie. Prepustenie v pokoji (πορεύου εἰς εἰρήνην) kompletizuje záchranu ženy. Nemusí sa viac báť (porov.

⁶⁰ WOLTER, *Das Lukasevangelium*, 324.

⁶¹ Ako uvádza MÜLLER, *Kleidung*, 209, spojením δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ' ἐμοῦ „Lukas scheint ... bemüht zu betonen, dass die Kraft von Jesus selbst ausgeht ... nicht von seinem Gewand“.

v. 47 τρέμουσα) a nie je v zajatí chronickej choroby, ale môže pokračovať v živote s plnosťou Božieho požehnania.

Ježišove slová, ktoré zakončujú príbeh (ἢ πίστις σου σέσωκέν σε πορεύου εἰς εἰρήνην), sú navlas rovnakou reprízou zakončenia perikopy o hriešnici (7,50). Pridružujú tak konanie krvácajúcej k správaniu hriešnice: obidve ženy sa približujú k Ježišovi s vierou (hriešnica k jeho nohám v dome farizeja a krvácajúca k jeho odevu uprostred zástupu) a vďaka viere a stretnutiu s Ježišom zakúsia fundamentálnu životnú premenu (hriešnica odpustenie a chorá uzdravenie), ktorej výsledkom je odchod v pokoji zo scény rozprávania.

Napokon je vhodné spomenúť, že naratívne usporiadanie textu 8,42b-48 neprisudzuje Ježišovi aktívne konanie pri uzdravení. On sa ženy ani nedotýka ani verbálne nespôsobuje uzdravenie ako napr. pri uzdravení svokry. Žena je tá, ktorá ide zámerne za ním, dotýka sa ho a potom aj verejne opisuje svoje uzdravenie. Skôr ako o zásahu Ježiša do života ženy by sa dalo hovoriť o zásahu ženy do života Ježiša. Žena svojím dotykcom podnecuje prúdenie Ježišovej sily. Tieto pozorovania však nezastierajú základný motív perikopy a neprotirečia téme článku: aj krvácajúca žena zakúsi premenu pri stretnutí s Ježišom.

2.7 Zhrbená žena (13,10-17)

Aj v prípade tejto perikopy Melzer-Keller pre viaceré dôvody navrhuje, že v nej nejde primárne o ženu⁶². Je síce pravda, že s výnimkou 13,13b vystupuje žena pasívne a príbeh sobotného uzdravenia (vv. 10-13) evanjelista subordinuje následnej kontrovezii o dodržiavaní soboty (vv. 14-17), no element uzdravenia ženy pri stretnutí s Ježišom je v perikope nepopierateľný, je použitý aj v rámci kontrovezie vo v. 16, a preto môže byť analyzovaný.

Pliagou ženy, ktorú Ježiš zbadá počas cesty do Jeruzalema pri synagogálnom vyučovaní v sobotu (13,10), je dlhotrvajúca choroba opísaná nasledovným spôsobom (v. 11). Po všeobecnej charakteristike ženinho stavu (γυνὴ πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας)⁶³ prezrádza evanjelista osemnásťročné trvanie choroby, čo zdôrazňuje aj samotný Ježiš vo v. 16⁶⁴. Presné trvanie choroby bolo spomenuté aj pri krvácajúcej žene a v oboch prípadoch chce evanjelista okrem

⁶² MELZER-KELLER, *Jesus*, 296-297.

⁶³ Pre zvláštny výraz πνεῦμα ἀσθενείας pozri WOLTER, *Das Lukasevangelium*, 482.

⁶⁴ Presné uvedenie trvania choroby v Ježišovej priamej reči v 13,16 spadá do kategórie Ježišovho poznania postáv, s ktorými sa stretáva. Ani žena, ani nikto iný podľa Lukášovej narácie neinformoval Ježiša o trvaní choroby. Ježiš to jednoducho vie.

iného vyjadriť dlhé utrpenie ženy pred stretnutím s Ježišom. V následnom synonymnom paralelizme diagnostikuje trápenie vysvetlením, že žena bola zhrbená (ἦν συγκύπτουσα) a neschopná sa úplne vystrieť (μὴ δυναμένη ἀνακύψαι εἰς τὸ παντελές). Ďalšie svetlo na charakter choroby vrhá Ježišov komentár, ktorým ospravedlňuje svoje konanie vo v. 16. Použitím dvoch termínov s koreňom δέ-, ktoré evokujú sémantické pole poviazenia, a zmienkou o agencii Satana, interpretuje Ježiš ženinu chorobu ako poviazenie Satanom. Abrahámovu dcéru držal Satan zviazanú osemnásť rokov (ἦν ἔδησεν ὁ σατανᾶς ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη). Bolo nevyhnutné, aby bola žena z tohto poviazenia uvoľnená (ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου). Obidve vety vyjadrujú kauzalitu Satana v ženej chorobe: jej zhrbenie bolo vlastne sputnanie spôsobené Satanom. Vybratá terminológia evokuje sloveso συνέχω použité v 4,38 pri opise choroby Šimonovej svokry a vytvára jemné prepojenie obidvoch príbehov. Svokra bola v područí choroby, zhrbená žena v zovretí Satana.

Opis záchrany ženy (13,12-13) kladie exkluzívny dôraz na Ježišovu iniciatívu a aktivitu. Ježiš je subjektom troch slovies (προσεφώνησεν, εἶπεν, ἐπέθηκεν), z ktorých prvé je modifikované participiom ἰδὼν. Úvodná konštrukcia ἰδὼν δὲ αὐτήν poukazuje na to, že Ježiš si všíma ženu na začiatku deja⁶⁵. Žene evanjelista nepripisuje žiadne gesto alebo slovo, ktorým by sa uchádzala o Ježišovu pozornosť. Ježiš je ten, kto si všimne ju a jej deformáciu. Konanie, vyjadrené slovesom videnia, pripomína všimnutie si naimskej vdovy (7,13) a Božie pohliadnutie na situáciu Alžbety (1,25). Po zvolaní smerom k žene jej Ježiš oznamuje, že je rozviazaná zo svojej choroby (ἀπολέλυσαι τῆς ἀσθενείας σου) – jazyk narážajúci na poviazenie Satanom. Jeho konštatovanie je doprevádzané vložením rúk (ἐπέθηκεν αὐτῇ τὰς χεῖρας). Vloženie rúk ako gesto uzdravenia vykonal Ježiš už v 4,40. Kombinácia dotyku a slova ako prostriedku pre záchranu ženy pripomína vzkriesenie Jairovej dcéry (8,54) a nepriamo aj prípad hriešnice a ženy s krvotokom, kde Ježišovej deklarácii záchrany (7,47-50; 8,48) predchádzal dotyk zo strany ženy (7,38-39; 8,44). Výsledok Ježišovho konania udáva evanjelista krátkou vetou παραχρῆμα ἀνωρθώθη, ktorá – podobne ako v prípade ženy s krvotokom – dáva do kontrastu dĺžku choroby s momentom uzdravenia. Pasívne formulácie, ktoré naznačujú premenu ženy (ἀπολέλυσαι, ἀνωρθώθη), sú pasívy Božej agencie – tak vníma svoje uzdravenie žena, ktorá svoju chválu adresuje Bohu (καὶ ἐδόξαζεν τὸν θεόν) – a toto Božie konanie vzhľadom na ženu je sprostredkované Ježišovým slovom a vložením rúk.

⁶⁵ Napr. BOVON, *Luke*, 280, píše: „What sets the event in motion is Jesus' gaze ...“.

O premene ženy hovorí Ježiš aj pri obhajobe svojho konania v druhej časti príbehu, kde poukazuje na jeho nevyhnutnosť. Argumentáciou *a minori ad maius* vo forme dvoch otázok aplikuje na ženu to, čo robia jeho oponenti (13,15 καστος ὑμῶν) s domácim zvierat'om. Porovnanie vytvára použitie slovesa λύω v obidvoch otázkach: ak oni odväzujú v sobotu vola alebo osla kvôli napájaniu, nebolo potrebné rozviazať aj ženu zviazanú Satanom? Ako uvádza Nolland, „obmedzenie ženy je prirovnané k neslobode zvierat'a, ktoré nemôže ísť k vode, ktorú potrebuje“⁶⁶. Presnejšiu korešpondenciu dvoch výpovedí a logiku Ježišovej argumentácie komentuje Aletti: „... ak všetci odväzujú svoje zvieratá a vedú ich k napájadlu v sobotný deň, je to pre uchovanie ich blaha; prečo sú schopní konať dobro pre zvieratá a neprijímajú, že sa rovnako môže konať aj pre ľudskú bytosť, ba viac, v prospech Abrahámovej dcéry, ktorá patrí k ich ľudu?“⁶⁷. Použitie typického Lukášovho slovesa δεῖ v druhej otázke (οὐκ ἔδει λυθῆναι), vyjadrujúceho nevyhnutnosť Ježišovho konania, naznačuje, že aj táto konkrétna akcia uzdravenia je súčasťou Božieho plánu, ktorý sa realizuje v Ježišovom ministériu. Žena musela byť uvoľnená z pút Satana, a preto ju Ježiš musel stretnúť a rozviazať. Napokon, uzdravenie zhrbenej ženy tematicky zapadá do projektu Ježišovho poslania načrtnutého v jeho inauguračnej reči v Nazarete (4,16-30). Konkrétne, uvoľnenie zviazanej ženy zo Satanovho zovretia – ako oslobodenie svokry z područia horúčky – je ehom ohlásenia slobody uväzneným (κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεςιν) a prepustenia utláčaných na slobodu (ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει) v 4,18. Inauguračná reč sa konkretizuje aj konaním na ženách. Svokra a zhrbená žena sú príkladmi tých osôb, ktoré Ježiš prepúšťa na slobodu.

⁶⁶ NOLLAND, *Luke 9:21–18:34*, 724.

⁶⁷ ALETTI, *L'art de raconter*, 126-127. Podobne FITZMYER, *The Gospel*, 1012.

3 *Premenené ženy u Lukáša*

Lukášovo evanjelium obsahuje viacero scén, v ktorých figurujú ženy so značným životným deficitom⁶⁸. Vďaka konaniu Boha/Ježiša zakúsia premenu, ktorá spočíva vo zvrate ich negatívnej situácie. Svojou tematikou premeny ženy vytvárajú tieto perikopy naratívnu reťaz⁶⁹. Článok, ktorý nemal ambíciu zaoberať sa vyčerpávajúcim spôsobom všetkými aspektami textov, sa sústredil na uvedený motív a konkrétne na jeho literárne vyjadrenie v texte. Pokúsil sa identifikovať terminologické voľby Lukáša, ktoré poukazujú na (1) defektnú situáciu ženy, (2) jej zvrat vďaka Ježišovej intervencii a (3) výsledný, premenený status ženy.

Pri viacerých ženách evanjelista špecifikuje trvanie ich tragédie. Alžbeta bola neplodná celý život, t. j. do staroby, Jairova dcéra zomrela v dvanástich, krvácajúca žena bola rovnako dlho chorá a zhrbená žena trpela osemnásť rokov. Popri iných funkciách tieto chronologické údaje komunikujú úplne jednoduchú, priam banálnu perspektívu – dočasnosť trápenia žien. Ženy u Lukáša boli síce neplodné a choré, ale len dočasne – do momentu stretnutia s Ježišom. Jeho blahodarný zásah ukončuje periódu ich útrap.

Prvou ženou, do ktorej života podľa Lukáša Boh zasahuje, je Alžbeta. Ona predstavuje prvý článok v spomenutej naratívnej reťazi. Božie konanie v jej prospech prefiguruje Ježišovo konanie pre dobro ďalších žien. Ježišova pomoc dcéram Izraela evokuje a konkretizuje Božiu pomoc Izraelu (1,54 ἀντελάβετο Ἰσραὴλ), ktorú ospevuje Mária vo svojom chválospeve. Aj takýmto spôsobom – opisom Alžbetinej premeny – ohlasuje Lukášovo *infancy narrative* tému, ktorá sa znovu objaví v priebehu evanjelia. Hoci sa o takomto prepojení Alžbety a horeuvedených žien u Lukáša zvyčajne neuvažuje, v nedávnom komentári na Lukáša sa Carroll približuje k návrhu, ktorý rozvíjal tento článok: „Zásahom do Alžbetinho života Boh ukončil jej skúsenosť spoločenskej hanby, a tak anticipoval starostlivosť, ktorá sa objaví v Ježišovej službe voči marginalizovaným – chudobným, chorým, hriešnikom“⁷⁰. Tento príspevok dodáva to, na čo Carroll azda zabudol: a voči ženám.

⁶⁸ O týchto ženách platí to, čo uvádzajú FREVEL – WISCHMEYER, *Menschsein*, 74, o chorobách v NZ vo všeobecnosti: „Die Krankheiten werden realistisch beschrieben und als zerstörerische Merkmale des Menschen verstanden“.

⁶⁹ Spojenie „naratívna reťaz“ (chaîne narrative) je prepožičané od MARGUERAT, *Luc-Actes*, 67-70.

⁷⁰ CARROLL, *Luke*, 36.

Zoznam použitej literatúry

- ALETTI, Jean-Noël: *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc*, Paris: Seuil, 1989.
- ALTER, Robert: *The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic Books, 1981.
- BAILEY, Kenneth E.: *Finding the Lost. Cultural Keys to Luke 15*, St. Louis: Concordia, 1992.
- BERGER, Klaus: *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, Tübingen: A. Francke, 2005.
- BERLINGIERI, Giovanni: *Il lieto annuncio della nascita e del concepimento del precursore di Gesù nel quadro dell'opera lucana. Uno studio tradizionale e redazionale* (AnGr 258), Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1991.
- BIEBERSTEIN, Sabine: *Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium* (NTOA 38), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- BOVON, François: *Luke 2. A Commentary on the Gospel of Luke 9:51–19:27* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress, 2013.
- BROCCARDO, Carlo: *La fede emarginata. Analisi narrativa di Luca 4–9*, Assisi: Cittadella, 2006.
- BROWN, Raymond E.: *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New York: Doubleday, 1993.
- CARROLL, John T.: *Luke. A Commentary* (NTL), Louisville: John Knox, 2012.
- COLERIDGE, Mark: *The Birth of the Lukan Narrative. Narrative as Christology in Luke 1–2* (JSNTSup 88), Sheffield: JSOT Press, 1993.
- DE BOER, Esther A.: The Lukan Mary Magdalene and the Other Women Following Jesus. In: Amy-Jill Levine (ed.): *A Feminist Companion to Luke*, Sheffield: Academic Press, 2002, 140-160.
- DE SANTIS, Massimo: La visita di Dio alla vedova di Nain (Lc 7,11-17) e la risurrezione di Gesù (Lc 24), *RivB* 62 (2014) 49-73.
- DILLON, Richard J.: *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word. Tradition and Composition in Luke 24* (AnBib 82), Rome: Biblical Institute Press, 1978.
- DILLON, Richard J.: *The Hymns of Saint Luke. Lyricism and Narrative Strategy in Luke 1–2* (CBQMS 50), Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 2013.
- DINKLER, Michal Beth: *Silent Statements. Narrative Representations of Speech and Silence in the Gospel of Luke* (BZNW 191), Berlin: De Gruyter, 2013.
- ECKEY, Wilfried: *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen*. Teilband I: 1,1–10,42, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004.
- FISCHBACH, Stephanie M.: *Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung* (FzB 69), Würzburg: Echter, 1992.
- FITZMYER, Joseph A.: *The Gospel According to Luke (X–XXIV). Introduction, Translation, and Notes* (AB 28A), New York: Doubleday, 1985.
- FREVEL, Christian – WISCHMEYER, Oda: *Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Würzburg: Echter, 2003.
- FUCHS, Albert: Schrittweises Wachstum: Zur Entwicklung der Perikope Mk 5,21-43 par Mt 9,18-26 par Lk 8,40-56, *SNTU* 17 (1992) 5-53.
- GARCÍA SERRANO, Andrés: Anna's Characterization in Luke 2:36-38: A Case of Conceptual Allusion?, *CBQ* 76 (2014) 464-480.

- GIESEN, Heinz: Gottes Zuwendung zu seinem Volk: Die Auferweckung eines jungen Mannes aus Naïn (Lk 7,11-17), *SNTU* 35 (2010) 11-33.
- GREEN, Joel B.: *The Theology of the Gospel of Luke* (NTT), Cambridge: University Press, 1995.
- HOTZE, Gerhard: *Jesus als Gast. Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium* (FzB 111), Würzburg: Echter, 2007.
- KILGALLEN, John J.: What does it mean to say that there are additions in Luke 7,36-50?, *Bib* 86 (2005) 529-536.
- KLEIN, Hans: *Das Lukasevangelium* (KEK), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- KUHN, Karl Allen: Deaf or Defiant? The Literary, Cultural, and Affective-Rhetorical Keys to the Naming of John (Luke 1:57-80), *CBQ* 75 (2013) 486-503.
- MARGUERAT, Daniel: Luc-Actes: une unité à construire. In: Joseph Verheyden (ed.): *The Unity of Luke-Acts* (BETL 142), Leuven: University Press, 1999, 57-81.
- MARSHALL, I. Howard: *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- MEIER, John P.: *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Volume II: Mentor, Message, and Miracles, New York: Doubleday, 1994.
- MELZER-KELLER, Helga: *Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen* (HBS 14), Freiburg: Herder, 1997.
- METZNER, Rainer: *Die Prominenten im Neuen Testament. Ein prosopographischer Kommentar* (NTOA 66), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- MÜLLER, Christoph Gregor: *Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk* (HBS 31), Freiburg: Herder, 2001.
- MÜLLER, Christoph Gregor: Kleidung als Element der Charakterzeichnung im Neuen Testament und seiner Umwelt. Ein Streifzug durch das lukanische Erzählwerk, *SNTU* 28 (2003) 187-214.
- NEUMANN, Nils: *Lukas und Menippos. Hoheit und Niedrigkeit in Lk 1,1-2,40 und in der menippeischen Literatur* (NTOA 68), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- NOLLAND, John: *Luke 1-9:20* (WBC 35A), Waco: Word, 1989.
- NOLLAND, John: *Luke 9:21-18:34* (WBC 35B), Waco: Word, 1993.
- Ó FEARGHAIL, Fearghus: *The Introduction to Luke-Acts. A Study of the Role of Lk 1,1-4,44 in the Composition of Luke's Two-Volume Work* (AnBib 126), Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991.
- PROSTMEIER, Ferdinand R.: Symposion – Begegnung – Rettung: Lukas und seine narrative Theologie. In: Linus Hauser – Ferdinand R. Prostmeier – Christa Georg-Zöllner (Hrsg.): *Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit*. FS Detlev Dormeyer, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2008, 95-121.
- RINDOŠ, Jaroslav: *He of Whom It Is Written. John the Baptist and Elijah in Luke* (OBS 38), Frankfurt: Peter Lang, 2010.
- ROBBINS, Vernon K.: The Woman who Touched Jesus' Garment: Socio-Rhetorical Analysis of the Synoptic Accounts, *NTS* 33 (1987) 502-515.
- SANTI, Grasso: *Luca* (Commenti biblici), Roma: Borla, 1999.
- SCHÜRMMANN, Heinz: *Das Lukasevangelium: Erster Teil. Kommentar zu Kapitel 1,1-9,50* (HThKNT), Freiburg: Herder, 1984.
- SEIM, Turid Karlsen: *The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts*, Nashville: Abingdon Press, 1994.

- STRELAN, Rick: Elizabeth, are you hiding? (Luke 1:24), *Neot* 37 (2003) 87-95.
- SUNG, Chong-Hyon: *Vergebung der Sünden. Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzungen im Alten Testament und frühen Judentum* (WUNT 2/57), Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
- TANNEHILL, Robert C.: *The Narrative Unity of Luke–Acts: A Literary Interpretation*. Volume I: The Gospel according to Luke, Philadelphia: Fortress, 1986.
- TASCHL-ERBER, Andrea: Rettungsgeschichten und subversive Frauenpower. Eine intertextuelle Lektüre von Lk 1 vor dem Hintergrund ersttestamentlicher Frauenditionen, *SNTU* 38 (2013) 97-145.
- THIBEAUX, Evelyn R.: “Known to Be a Sinner”: The Narrative Rhetoric of Luke 7:36-50, *BTB* 23 (1993) 151-160.
- VEYRON-MAILLET, Marie-Laure: Polysémie d’un texte. Analyses narrative et psycho-anthropologique de Luc 7,11-17, *ETR* 82 (2007) 179-191.
- VON BENDEMANN, Reinhard: Liebe und Sündenvergebung: Eine narrativ-traditionsgeschichtliche Analyse von Lk 7,36-50, *BZ* 44 (2000) 161-182.
- WEISSENRIEDER, Annette: *Images of Illness in the Gospel of Luke. Insights of Ancient Medical Texts* (WUNT 2/164), Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- WILCKENS, Ulrich: Vergebung für die Sünderin (Lk 7,36-50). In: Paul Hoffmann (Hg.): *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker*. FS Josef Schmid, Freiburg: Herder, 1973, 394-424.
- WITHERINGTON III, Ben: On the Road with Mary Magdalene, Joanna, Susanna, and Other Disciples, *ZNW* 70 (1979) 243-48.
- YORK, John O.: *The Last Shall Be First. The Rhetoric of Reversal in Luke* (JSNTSup 46), Sheffield: Academic Press, 1991.
- ZELLER, Dieter: Geburtsankündigung und Geburtsverkündigung: Formgeschichtliche Untersuchung im Blick auf Mt 1f, Lk 1f. In: Klaus Berger – François Vouga – Michael Wolter – Dieter Zeller (Hrsg.): *Studien und Texte zur Formgeschichte* (TANZ 7), Basel: Francke, 1992, 59-134.

Zhrnutie

Tento príspevok sa zameriava na tematiku žien v Lukášovom evanjeliu s konkrétnou tézou: Alžbeta ako prvá žena v narácii svojim životným príbehom predznačuje osudy viacerých ďalších žien v neskoršom rozprávaní. Zvestovanie narodenia Jána Krstiteľa (1,5-25) okrem iných dynamík obsahuje motív premeny neplodnej ženy, ktorá obdrží od Pána potomstvo. Tento motív – Pánov zásah do života ženy – sa objavuje aj inde v evanjeliu a je skonkretizovaný Ježišovým konaním v prospech chorých a hriešnych žien. Spolu s Alžbetou tieto ženy vytvárajú naratívnu reťaz, ktorá môže byť považovaná za jednu z charakteristík tretieho evanjelia.

Kľúčové slová: Lukáš, ženy, obrat, choroba, uzdravenie, spása.

Summary

This article focuses on the well-researched theme of women in Luke's Gospel, advancing the following thesis: Elizabeth as the first woman on stage prefigures the stories of several other women who make their appearance in the course of narrated action. In addition to other motives, the annunciation of John's birth (1,5-25) revolves around the theme of a transformation of the mother-to-be – Elizabeth, a barren woman, conceives a son through God's intervention. The theme of God's intervention on behalf of a woman reappears in the gospel, exemplified as it is in Jesus' actions for the benefit of sick and sinful women. Those women, along with Elizabeth, form a narrative chain that appears to be one of the hallmarks of the Third Gospel.

Keywords: Luke, women, reversal, illness, healing, salvation.

Juraj Feník
Teologická fakulta v Košiciach
Hlavná 89
041 21 KOŠICE
Slovakia
juraj.fenik@ku.sk

„Bud'te milosrdní“ (Lk 6,36) v kontextu Nového zákona

Ladislav Tichý

Obsahem novozákonních evangelíí je líčení života a působení Ježíše Krista. V tomto rámci zaujímají nemalé místo Ježíšovy řeči. V těchto řečech jsou poměrně hojně zastoupeny slovesné tvary v imperativu. Je to zvláště patrné ve velkých synoptických evangelíích, tj. Matoušově a Lukášově. Celkem je možné v synoptických evangelíích nalézt 407¹ imperativních tvarů (v přítomnosti nebo v aoristu), kterých užívá Ježíš (v 2. osobě jednotného nebo množného čísla), když se obrací na lidi kolem sebe. Na Matoušovo evangelium jich připadá 159 a na Lukášovo 150. Je samozřejmé, že ne všechny tyto imperativy jsou stejně významné. Tak např. Ježíšův rozkaz ἀναχωρεῖτε („odstupte“ či „odejděte“) v Mt 9,24 před vzkříšením dcery představeného synagogy má nepochybně teologicky slabší význam než Ježíšova útěšná slova μὴ κλαίετε („neplačte“) na paralelním místě v Lk 8,52. Teologicky nejvýznamnější jsou jistě texty, ve kterých Ježíš učí autoritativním způsobem. K nim patří především tzv. horské kázání v Matoušově evangelium (5,1–7,28) a jeho stručnější paralela v tzv. řeči na rovině u Lukáše (6,20–49). Součástí tohoto textu je také výzva v Lk 6,36: Γίνεσθε οἰκτίρμονες. Ačkoliv je to pouze jedna z řady Ježíšových výzev, její význam z teologického hlediska je dost zásadní. Na první pohled se může jevit jako jasná a srozumitelná, když ji s většinou překladů přeložíme: „Bud'te milosrdní“². To ovšem ještě zdaleka nezajišťuje plné pochopení významové hloubky tohoto textu. Tento příspěvek se chce pokusit vnímat tuto výzvu v kontextu Lukášova evangelia i celého Nového zákona. K tomu bude zapotřebí zkoumat jak tradici a redakci

¹ Počty imperativů byly zjišťovány pomocí programu BibleWorks 9. Nebyly počítány např. imperativy v Ježíšových podobenstvích a v Božích přikázáních, i když je vyslovuje Ježíš. Výsledná čísla jsou však orientační, protože některé tvary se dají chápat také jako indikativ.

² Tento překlad má většina současných českých překladů, kromě *Jeruzalémské bible*, která překládá „Bud'te soucitní“, a překladu *Slovo na cestu*, který celý verš 6,36 parafrázuje takto: „Vždyť Bůh je dobrý i k lidem nevděčným a zlým. Bud'te tedy velkorysí jako váš Otec“. Překlad „Bud'te milosrdní“ má i slovenský překlad *Sväté Písmo*.

textu tohoto verše, aby byla patrná jeho výpověď a funkce v bližším i širším kontextu Lukášova evangelia, tak potom rovněž hledat ozvěny a příbuzné texty v rámci celého Nového zákona. Jen tak bude moci vyplynout plné poselství výzvy v Lk 6,36.

1 Tradice a redakce textu

Krátká věta „Buďte milosrdní“ tvoří nepochybně minimální smysluplnou jednotku, ale vlastní výpověď, ve které se odráží komunikační záměr, který měl autor, dává teprve text celého souvětí, které tvoří obsah verše Lk 6,36. Řecký text tohoto verše (podle 28. vydání Nestle-Aland) zní:

Γίνεσθε οἰκτίρμονες καθὼς [καί] ὁ πατήρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν.

V textu tohoto souvětí se vyskytuje jedno místo v hranatých závorkách, což znamená, že vydavatelé edice Nestle-Aland nedospěli k jednoznačnému závěru o podobě původního textu, třebaže takto vyznačené místo prozrazuje tendenci editorů k přijetí delšího textu, tj. zde s καί³. Textově kritické rozhodnutí zde skutečně není snadné, protože většina řeckých rukopisů (počínaje kodexy Alexandrijským a Bézovým z 5. století) má sice καί, ale kodexy Vatikánský a Sinajský a některé další⁴ mají text bez καί. Rozhodnutí, jak vypadal původní text, se jeví proto opravdu jako obtížné⁵. Ale na druhé straně se jedná o variantu, která má z hlediska významu minimální závažnost, protože překlad textu bez spojky καί nebo s ní může zůstat prakticky týž. Jedná se o jedno z míst s hranatými závorkami v řeckém textu Nového zákona, která např. textový komentář B. M. Metzgera⁶ přechází mlčením. Můžeme tedy přeložit celé souvětí v Lk 6,36 takto:

Buďte milosrdní, jako je milosrdný váš Otec.

Tento překlad ovšem vyžaduje zdůvodnění, protože se nemusí ve všech bodech jevit jako nesporný. První slovo, tj. rozkazovací způsob přítomného času

³ Viz ALAND – ALAND – KRAVIDOPOULOS et al., *Novum Testamentum Graece*, 10* a 54*.

⁴ Celý údaj edice Nestle-Aland o kratším čtení: ⱼ B K W Ξ Ψ f¹ 579 c d sy^s co; Mcion^T Cl.

⁵ Např. vydání *The Greek New Testament SBL Edition* [cit. 2015-07-28] má kratší text, tj. bez καί.

⁶ Viz METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*.

γίνεσθε vyjadřuje zřejmě obecný rozkaz⁷. Užití imperativu slovesa γίνεσθαι místo, jak by se očekávalo podle gramatiky klasické řečtiny, „normálního“ tvaru ἔστε⁸ od slovesa εἶναι je v Novém zákoně jev normální a obvyklý⁹. Překlad pomocí slovesa „stávat se“ by byl naprosto nevhodný (vzhledem k slovesnému vidu by se jednalo o tvar „stávejte se“).¹⁰ Zcela na místě je překlad „buďte“, přičemž významová síla tohoto imperativu by se snad dala opsat jako: „buďte stále (milosrdní)“¹¹.

Skutečným klíčovým slovem v celé výpovědi je však adjektivum οἰκτίμων, které se zde vyskytuje dvakrát. Nejprve je v množném čísle a potom v nominativu jednotného čísla. V Novém zákoně se s ním setkáváme jen ještě v Jak 5,11. V Septuagintě se vyskytuje 17krát, a to v drtivé většině případů jako překlad hebrejského adjektiva חַיָּיִם, které slouží k vyjádření Božího postoje a jednání (srov. užití οἰκτίμων v Lk 6,36b a Jak 5,11). Na více než polovině míst v hebrejském textu Starého zákona tvoří חַיָּיִם dvojici s výrazem חַיָּוִן, který je v Septuagintě většinou překládán pomocí adjektiva ἐλεήμων, jež má základní význam „milosrdný“. Je však jasné, že obě adjektiva se navzájem doplňují a tvoří dohromady vlastně jednu výpověď o Bohu, takže nelze jejich významy striktně odlišit a nelze je vůbec stavět proti sobě¹². To je třeba vzít v úvahu také při překladu a interpretaci Lk 6,36, kde se setkáváme pouze s οἰκτίμων. Toto adjektivum patří etymologicky k substantivu οἶκτος, které vyjadřuje myšlenku

⁷ To je aspoň základní význam imperativu prézentu v novozákonní řečtině. Viz FANNING, *Verbal Aspect*, 327.

⁸ Imperativ ἔστε se v Novém zákoně (na rozdíl od indikativu ἔστέ!) nevyskytuje.

⁹ Imperativ γίνεσθε je v Novém zákoně užit celkem 24krát, a to nejvíc v 1 Kor (4,16; 7,23; 10,7,32; 11,1; 14,20 [dvakrát]; 15,58), u Lukáše je to kromě 6,36 jen ještě 12,40. Pět výskytů rozkazu γίνου v jednotném čísle (Lk 19,19; Jan 20,27; 1 Tim 4,12; Zj 2,10; 3,2) je vyváženo pěti užitími tvaru ἴσθι (Mt 2,13; Mk 5,34; Lk 19,17; 1 Tim 4,15). Praktická možnost záměny těchto tvarů je jasně poznat z Lk 19,17 a 19,19, kde ve stejném významu je na prvním místě ἴσθι a na druhém γίνου.

¹⁰ Překlad „werdet barmherzig“ v Lk 6,36 mají ovšem některé německé překlady, např. *Münchener Neues Testament* nebo překlad Fridolina Stiera (*Das Neue Testament*). Německý tvar imperativu *werdet* sice nevyjadřuje vid, ale i tak se zde jedná spíše o snahu zachovat doslovnost vůči originálu než o věcně odpovídající překlad.

¹¹ Srov. ZERWICK, *Graecitas biblica*, § 242, kde se parafrázuje γίνου γρηγορῶν ze Zj 3,2 jako „esto assidue vigil“. Srov. také anglický překlad 4. vydání této příručky: ZERWICK, *Biblical Greek*, 79: „be (always) wakeful“.

¹² Srov. Žl 145(144),8, kde jsou v Septuagintě adjektiva οἰκτίμων a ἐλεήμων v opačném pořadí, než jak by se očekávalo podle hebrejského textu.

nářku a soucitu¹³, takže οἰκτίμων může jistě znamenat „soucitný“, ale je třeba vidět i další skutečnosti a okolnosti. Je to jednak určitá expresivnost výrazů z rodiny οἶκτος¹⁴. Pak nelze nejen přehlížet již zmíněné starozákonní užití, ale hlavně je třeba spatřovat rozhodující význam v kontextu, ve kterém se Lk 6,36 nachází. Bezprostředně předchází (v 6,35) požadavek lásky k nepřátelům (vyslovený už předtím v 6,27) a následuje varování před odsuzováním druhých (6,37), po němž je výzva k nezištnému a ochotnému dávání (6,38). Ještě před rozhodnutím o tom, zda verš 6,36 se pojí s předcházejícím či následujícím textem (viz níže), je ze souvislosti dostatečně jasné a prakticky nesporné, že u výzvy v Lk 6,36 je rozhodující jednání, tj. skutky a činy, ne pouze vnitřní smyšlení, které může být snad doprovázeno vnější mimikou¹⁵. Proto překlad „bud'te soucitní“, jak se s ním setkáváme např. v *Jeruzalémské bibli*¹⁶, se dá označit nejen jako nevhodný, ale i přímo jako chybný. Vedlejší věta, která následuje po výzvě „Bud'te milosrdní“ a která je uvozena spojovacím výrazem καθώς „jako“, nevyjadřuje pouhé přirovnání, ale má také význam věty důvodové¹⁷. To znamená, že pak není tak důležité, zda v původním textu bylo καθώς καί nebo jen καθώς. Výzva k milosrdnému jednání se opírá o to, že takový je a takovým způsobem jedná sám nebeský Otec.

Tak lze říci, že shora uvedený překlad Lk 6,36 se jeví jako dostatečně zdůvodněný. Pro odhalení plného významu těchto slov je však třeba také neopomenout diachronní pohled, tj. snažit se odpovědět na otázky, které se

¹³ Srov. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, 782n; BEEKES, *Etymological Dictionary of Greek*, 1056n.

¹⁴ Srov. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, 783, který tvrdí, že slova patřící do rodiny οἶκτος jsou „plus expressifs que la famille de ἔλεος“. K sémantickému okruhu „milosrdenství“ patří v Novém zákoně také σπλάγγνα. Toto substantivum (užívané běžně v množném čísle) má základní význam „vnitřnosti“, ale v přeneseném významu potom „srdce“ a v dalším odvození „soucit“ nebo „milosrdenství“.

¹⁵ Adjektivum „soucitný“ má (viz *Slovník spisovné češtiny*, 401) dva významové odstíny: 1. mající soucit: *soucitný přítel*; 2. vyjadřující jej: *soucitný pohled*. Hledisko „praxe“ zdůrazňuje u οἰκτίμων SÖDING, *Nächstenliebe*, 162.

¹⁶ Český překlad v Lk 6,36 „bud'te soucitní“ v *Jeruzalémské bibli* se opírá zřejmě o text „Montrez-vous compatissants“, který je ve francouzském vydání *Bible de Jérusalem* z r. 1973, z něhož vycházelo české vydání.

¹⁷ Tato skutečnost, která vyplývá z obsahu vedlejší věty, je však v komentářích málo připomínána. Ale viz např. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, 360, pozn. 117: „Der Vergleich (καθώς) ist begründend“; WOLTER, *Das Lukasevangelium*, 260: „begründende Funktion“.

dotýkají historie tohoto textu. Prvním krokem je pohled na paralelní text, který se nepochybně nachází v Mt 5,48, i když se jedná z velké části o formulaci s nemalými slovními rozdíly. Mt 5,48 v řeckém textu zní: ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν, což se dá co nejdoslovněji přeložit: „Budete tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec“. Hlavní rozdíl oproti Lk 6,36 je v přísudkovém adjektivu τέλειοι („dokonalí“). Už méně závažný rozdíl je ve futuru ἔσεσθε na začátku výpovědi. Toto futurum má jistě význam rozkazovacího způsobu (překlady je tak většinou také vyjadřují). Další rozdíly pak mají mnohem menší význam. Základním východiskem pro další zkoumání je odpověď na otázku, která formulace je starší, tj. zda v Mt 5,48 nebo v Lk 6,36. Nejdůležitější je samozřejmě podoba jmenného přísudku, tj. zda bylo původně τέλειοι nebo οἰκτίρμονες.

Otázka, jak vypadala starší podoba textu, který vyzývá k napodobení postoje a jednání nebeského Otce, se dotýká v první řadě podoby textu v předpokládaném prameni Q, jehož text bývá rekonstruován na základě společných textů u Matouše a Lukáše, které však se nenacházejí v Markově evangeliu. Existence tohoto pramene není sice úplně nesporná, ale důvody pro předpoklad jeho existence se nicméně jeví jako opodstatněné. Ohledně otázky, jak vypadala starší podoba textu, který sledujeme, je odpověď hlavních proponentů pramene Q poměrně jasná. Velký mezinárodní projekt o prameni Q, jehož výsledek byl publikován v r. 2000, předpokládá jako původní text (označený Q 6,36): [[γίν]]εσθε οἰκτίρμονες ὡς .. ὁ πατήρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν¹⁸. Třebaže není jistota ohledně počátečního imperativu (γίνεσθε se pokládá za tvar pravděpodobný, tedy ne zcela jistý¹⁹), o původnosti adjektiva οἰκτίρμονες oproti τέλειοι editoři nepochybují. Kromě edice *The Critical Edition of Q* zastává toto řešení i řada dalších badatelů²⁰. Avšak objevují se i jiné názory²¹. Opačné

¹⁸ ROBINSON – HOFFMANN – KLOPPENBORG, *The Critical Edition of Q*, 72. Viz také HOFFMANN – HEIL, *Die Spruchquelle Q*, 42.

¹⁹ Viz ROBINSON – HOFFMANN – KLOPPENBORG, *The Critical Edition of Q*, lxxxii: „probable but uncertain“ (o významu dvojitých hranatých závorek).

²⁰ SCHULZ, *Q*, 130: „οἰκτίρμονες bei Lk wird ursprünglich sein“; SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus*, 140. Z komentářů viz např. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, 360; MARSHALL, *The Gospel of Luke*, 265; WIEFEL, *Das Evangelium nach Lukas*, 137; BOCK, *Luke*, 605; RADL, *Das Evangelium nach Lukas*, 395n; KLEIN, *Das Lukasevangelium*, 260; KONRADT, *Das Evangelium nach Matthäus*, 99.

²¹ Tak např. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, 640, říká: „It is hard to say which would have been the more original «Q» form, «perfect» or «merciful»“, třebaže se zdá, že přece jen více preferuje Lukáše („Matthew ... may have redacted the «Q» saying“).

řešení, tj. Matoušovu originalitu, zastával např. M. Black, který argumentoval tím, že v textu se nachází slovní hříčka založená na zvukové podobnosti slov „zdravit“ (aram. *š^elam*) v Mt 5,46.47 a „dokonalý“ (aram. *š^elim*) v Mt 5,48²². Ale tento argument se sám o sobě jeví jako poměrně slabý (Mt 5,48 např. neodkazuje pouze na předcházející dva verše). A výrazně proti němu stojí skutečnost, že v Mt 19,21 se objevuje τέλειος jako zřejmě výsledek redakční práce evangelisty Matouše (nevyskytuje se na paralelním místě v Mk 10,21) a τέλειοι v Mt 5,48 se ukazuje jako vhodný výraz (vytvářející inkluzi) pro souhrnné vyjádření požadavku převyšující spravedlnosti, který byl vysloven v Mt 5,20²³. Tak se jeví jako oprávněné předpokládat, že v prameni Q 6,36 byla výzva k milosrdenství (jako v Lk 6,36). Další rekonstrukce tohoto verše v *The Critical Edition of Q*, především pokud jde o úvodní imperativ γίνεσθε, už nemá tak silnou podporu odborníků²⁴. Ještě komplikovanější situace se rýsuje ohledně kontextu Lk 6,36. Sama edice *The Critical Edition of Q* zaznamenává alternativní postavení Q 6,36 v Q, a to po 6,35c.d. a před Q 6,37 nebo po Q 6,34²⁵. Rekonstruovaný text se však drží druhé možnosti a Q 6,35c.d umísťuje po Q 6,27 a před Q 6,29²⁶. Z předešlého je poznat, že edice *The Critical Edition of Q* nepočítá s opakováním příkázání lásky k nepřítelům (viz Lk 6,35a.b)²⁷. Plné vyřešení otázky přesného kontextu Q 6,36 v prameni Q ovšem přesahuje téma, zaměření a cíl tohoto příspěvku.

Přidržíme-li se předpokladu, že text Q 6,36 odpovídal, alespoň v hlavních rysech, Lk 6,36, je logické se také dále ptát: Jak to vypadalo před pramenem Q? Nebo i konkrétněji: Má výzva v Lk 6,36 svůj původ v kázání historického Ježíše Krista? Odpověď na tuto otázku není samozřejmě snadná, jestliže se ptáme po přesném znění výroku, tj. jde-li nám o tzv. *ipsissima verba Jesu*. Přesto je možné učinit alespoň o něco určitější závěr, než k jakému dospěli členové tzv. *Jesus*

²² Viz BLACK, *An Aramaic Approach*, 181.

²³ Srov. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus*, 140.

²⁴ Např. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus*, 140, zůstává v této otázce nerozhodnutý, když jako překlad začátku tohoto verše v prameni Q uvádí „Soyez/vous serez“. Naproti tomu KLEIN, *Das Lukasevangelium*, 260, počítá zřejmě s tím, že γίνεσθε pochází až od Lukáše.

²⁵ Viz ROBINSON – HOFFMANN – KLOPPENBORG, *The Critical Edition of Q*, 72.

²⁶ Viz ROBINSON – HOFFMANN – KLOPPENBORG, *The Critical Edition of Q*, 56-60.

²⁷ V publikaci HOFFMANN – HEIL, *Die Spruchquelle Q*, 121, se ovšem říká, že tento sled, tj. „příkázání lásky k nepřítelům i s jeho zdůvodněním na začátku řady výroků (bez opakování na konci) odpovídá návrhu PH“, tj. Paula Hoffmanna. Naproti tomu však JSKV (= John S. Kloppenborg Verbin) „trvá na lukášovské struktuře pro Q (Q 6,27n. na začátku, Q 6,35a.b a 6,35c.d po Q 6,27-34 na konci)“.

Seminar, kteří zde viděli pouze něco blízkého Ježíšovým myšlenkám²⁸. Lk 6,36 a Mt 5,48 upomínají na starozákonní texty Dt 18,13 (podle LXX: „Budeš dokonalý [τέλειος] před Hospodinem, svým Bohem“) a Lv 19,2 („Buďte [v LXX: ἔσεσθε] svatí, neboť já, Hospodin, váš Bůh, jsem svatý“²⁹). Mt 5,48 se zdá oběma místům bližší než Lk 6,36, ale tyto texty mohly právě motivovat autora Matoušova evangelia k výsledné formulaci (především τέλειος v Dt 18,13 a ἔσεσθε v Lv 19,2). V targumu Pseudo-Jonathan k Lv 22,28 se nachází formulace: „Jako náš Otec je milosrdný v nebi, tak buďte milosrdní na zemi“³⁰. Tento targum byl pravděpodobně známý v novozákonní době. To ovšem nezpochybně předpokládá (např. proto, že se pak zde nedá uplatnit tzv. argument nepodobnosti, kterého se užívá pro potvrzení historicity evangelních vyprávění), že to, co je v Lk 6,36, pronesl historický Ježíš, protože obsah Lk 6,36 zapadá do Ježíšova kázání a Ježíš mohl užít formulace, která byla už známá jeho posluchačům³¹. Formulaci v Lk 6,36 lze tak považovat za dost pravděpodobná Ježíšova slova. Tuto výzvu lze nejlépe chápat jako součást příkazu lásky k nepřátelům, která byla nepochybně podstatnou součástí Ježíšova kázání a vystupování³².

Nyní je možné vrátit se k otázce redakce textu v Lukášově evangeliu. Lk 6,36 je součástí tzv. Ježíšovy řeči na rovině³³, jejíž rozsah se v Lukášově evangeliu většinou vymezuje verši 20-49 šesté kapitoly. Verš 6,36 však nepochybně tvoří součást menší jednotky, kterou alespoň většina autorů vymezuje verši 6,27-38³⁴. Někteří však mají v této otázce odlišný názor a člení

²⁸ Verš Lk 6,36 byl v překladu skupiny *Jesus Seminar* označen šedou barvou, což ohledně Ježíšových slov znamená: „The words in gray are not his, though they contain ideas that are close to his own“. Viz *Example from Luke 6:29-37* [cit. 2015-08-30] anebo FUNK – HOOVER – THE JESUS SEMINAR, *The Five Gospels*, 36 [option 2] a 296.

²⁹ Lv 19,2 je citován také v 1 Petr 1,16.

³⁰ Viz STRACK – BILLERBECK, *Kommentar*, 159; srov. SCHLOSSER, *Le Dieu*, 141.

³¹ Viz SCHLOSSER, *Le Dieu*, 142.

³² Lze si představit, že výzvu k lásce k nepřátelům mohl Ježíš vyslovit i opakovaně, takže by potom nevadila aspoň relativně samostatná existence logia v Lk 6,36. Pro nezávislost tohoto logia se vyslovil např. SCHLOSSER, *Le Dieu*, 141, 245.

³³ V němčině existuje pro tento text vžitý výraz *Feldrede*, tj. „řeč na poli“.

³⁴ Lk 6,27-38 tvoří také liturgickou perikopu v katolickém lekcionáři, a to o 7. neděli v mezidobí v cyklu C, ve čtvrtek 23. týdne v mezidobí a jako volitelný text pro mše o svatých – řeholnicích.

text řeči na rovině jiným způsobem³⁵. Ovšem i mezi autory, kteří spojují verše 27-38 v jeden celek, není jednota v konkrétní příslušnosti v. 36. Známým příkladem jednoho řešení dalšího členění tohoto textu je komentář H. Schürmanna, který v rámci perikopy Lk 6,27-38 rozlišuje dva oddíly: 6,27-35 a 6,36-38 (první z nich dělí ještě na dvě části: 6,27-31 a 6,32-35)³⁶. Ale důvody pro myšlenkovou spojitost v. 36 s textem, který předchází, se jeví přece jen o něco přesvědčivější. Např. M. Wolter ve svém komentáři uvádí tři více či méně přesvědčivé důvody pro tuto spojitost: a) označení „Otec“ ve v. 36 je komplementární, tj. odkazuje k formulaci „děti Nejvyššího“ ve v. 35c; b) přídavné jméno *χρηστός* („dobrý“), které je ve v. 35d, je v biblické tradici i mimo ni často spojováno s adjektivem *οικτίμων* („milosrdný“), které je ve v. 36b (viz např. v LXX Žl 69[68],17; Žl 112[111],5; 145[144],8-9); c) v. 36 užívá stejného argumentu jako v. 35: ti, na které se Ježíš obrací, se mají ve svém jednání řídit podle Boha³⁷. Ale na druhé straně je jistě také oprávněné vidět v Lk 6,36 verš, který spojuje předchozí text s následujícím a plní tak funkci určitého přechodu od jedné dílčí myšlenky k druhé³⁸. Podstatné ovšem je, že výpověď Lk 6,36 je třeba chápat jako pevnou součást kontextu, ve kterém se nachází. To platí pro výsledný text Lukášova evangelia. Ale je oprávněné počítat také s tím, že to platilo i pro kázání historického Ježíše Krista, třebaže přesně nevíme, jakými slovy tento svůj požadavek vyjádřil³⁹. Z toho pak vyplývá, že výzva k milosrdenství byla pevnou součástí Ježíšova požadavku a prikázání lásky k nepřátelům⁴⁰. A obojí tvořilo jednotu s výzvou ke konání dobra vůči všem

³⁵ Např. SABOURIN, *L'évangile de Luc*, 161, 163, rozlišuje § 27 (6,27-35) a § 28 (6,36-49); KLEIN, *Das Lukasevangelium*, 250, 259, odděluje 6,27-35 a 6,36-46.

³⁶ Viz SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, 342n, 352n, 359n.

³⁷ Viz WOLTER, *Das Lukasevangelium*, 260.

³⁸ Např. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Lukas*, 156, chápe Lk 6,36 jako závěr perikopy 6,27-36, ale současně také jako přechod k 6,37n. Pozoruhodně sám SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, 360, říká, že Lukášovo slovo *οικτίμων* ve v. 36 „jednak věcně dobře následuje po *χρηστός* ve v. 35c a na druhé straně ... činí srozumitelnějším připojení 6,37n“.

³⁹ Např. CARD, *Luke*, 92, se domnívá, že slovo, kterého užil Ježíš ve výroku, který se nachází v Lk 6,36, bylo *hesed*. Připomíná přitom významovou škálu tohoto hebrejského slova, o kterém říká, že je v anglickém překladu krále Jakuba (z r. 1611) přeloženo 14 různými způsoby. K tomu je třeba poznamenat, že Ježíš mluvil zřejmě aramejsky, ale *hesed* svým širokým významem jistě vyjadřuje podstatné zaměření jeho kázání a nauky.

⁴⁰ Nelze souhlasit s rozlišením, které zastává KLEIN, *Das Lukasevangelium*, 260, který vztahuje 6,27-35 na prokazování lásky vůči „Außenstehenden“ a 6,36-46 chápe jako poučení o správném jednání „innerhalb der Gemeinde“. K tomu uvádí jako doklad v pozn.

(srov. Lk 6,33n). To zachytil výrazným způsobem právě evangelista Lukáš ve svém evangeliu. Nyní jde také o to, umět vidět a správně vyhodnotit širší souvislosti textu v Lk 6,36.

2 Lk 6,36 v kontextu Lukášova evangelia a celého Nového zákona

Čtenář Lukášova evangelia musí bez obtíží vnímat, jak výzva v Lk 6,36 harmonicky zapadá do obsahu celého evangelia, jehož autora např. italský básník Dante Alighieri charakterizoval jako „scriba mansuetudinis Christi“⁴¹. Jestliže chápeme požadavek „buďte milosrdní“ v Lk 6,36 ne pouze ve smyslu citové spoluúčasti, ale jako jasnou výzvu k činu a jednání, pak není obtížné najít celou řadu dalších textů Lukášova evangelia, které svým poselstvím promlouvají ve stejném duchu. Není zdaleka možné je všechny vyjmenovat. Snad nejnápadněji se přímo vnucuje podobenství o milosrdném Samaritánovi (Samařanovi) v Lk 10,25-37. V jeho posledním verši je výslovně řeč o „milosrdenství“. Nelze vidět žádný problém v tom, že v 10,37 se pro „milosrdenství“ objevuje řecký výraz ἔλεος, který byl jistě také pro Lukáše běžným a vhodným substantivem pro vyjádření milosrdného skutku (spíše než substantivum οἰκτιρισμός, které bylo zřídka užíváno v jednotném čísle⁴²). Dále je možné v Lukášově díle poukázat na jednotlivé příklady skutků milosrdenství či na výzvy k němu, jako je tomu např. v Lk 11,41 (Ježíš kritizuje farizeje), v 12,33 (Ježíš povzbuzuje ty, kdo ho následují). Příklady k následování najdeme rovněž ve Skutcích apoštolů, tj. v druhém díle autora Lukášova evangelia, např. ve Sk 9,36 (dobročinnost Tabity-Srnky), v 10,2.4.31 (almužny bohobojného setníka Kornélia), v 24,17 (Pavel přináší do Jeruzaléma dary věřících)⁴³. Lze jistě poukázat také na Lk 14,12-14, kde Ježíš poučuje, že je třeba na oběd nebo na večeři pozvat toho, kdo to nemá

1: „KREMER, Lk 233“. Ale v komentáři J. Kremera (*Lukasevangelium*) se autor na uvedené straně zabývá 23. kapitolou Lukášova evangelia a ani v rámci Kremerovy exegeze perikopy 6,27-36 (!) se takový názor neobjevuje. Naproti tomu mnohem přesvědčivěji konstatuje SÖDING, *Nächstenliebe*, 162: „Milosrdenství, o kterém podle Lukáše hovoří Ježíš, je přímo spojeno s étosem lásky k nepřátelům“.

⁴¹ *De monarchia*, I, 16, 2. Originální latinský text je přístupný na internetu: ALIGHIERI: *Monarchia*, 16 [cit. 2015-10-15].

⁴² Ve Starém zákoně je to (v LXX) pouze v Zach 7,9 (ve spojení s ἔλεος) a v Sir 5,6, v Novém zákoně pak v Kol 3,12 (ve funkci genitivu kvality).

⁴³ Uvedené příklady z Lk a Sk uvádí SÖDING, *Nächstenliebe*, 163.

čím odplatit. V neposlední řadě je ovšem třeba zmínit text v Lk 15, kde Ježíš ve třech podobnostech obhajuje svoje chování vůči hříšníkům a lidem nevalné pověsti. Tím poukazuje na Boží dobrotu a milosrdenství (srov. Lk 15,20), které jsou přítomné v jeho jednání. To je však jistě také výzva pro ty, kdo Ježíše následují, aby i oni svědčili o této dobrotě a o tomto milosrdenství.

Z dalších evangelií se ke srovnání nabízí především Matoušovo evangelium, kde je v 5,1–7,28 rozsáhlý text Ježíšovy řeči, tzv. „horské kázání“. V něm je také vyslovena láska k nepřátelům (viz Mt 5,43-48). V této perikopě sice není výslovně zmíněno milosrdenství (paralelní text k Lk 6,36 v 5,48 hovoří o dokonalosti), ale v Mt 5,7 se nachází blahoslavenství „milosrdných“ (ἐλεήμονες). V Mt 6,1-4 pak Ježíš poučuje o tom, jak je třeba dávat almužnu. Velký význam má nepochybně perikopa v Mt 25,31-46, kde Ježíš představuje kritérium soudu i pro ty, kdo ho výslovně nepoznali⁴⁴. Evangelistu Matoušovi se nedostalo na základě jeho obrazu Krista takového označení, jak to učinil Dante pro autora Lukášova evangelia. Ježíšovo jednání je v prvním evangeliu líčeno jiným, méně výrazným způsobem. Ale je nepochybné, že i první evangelista sám zvěstoval Ježíše jako toho, kdo se slitovává a je milosrdný. V Mt 20,34 v rámci vyprávění o uzdravení dvou slepců u Jericha pouze Matouš (na rozdíl od paralel v Mk 10,52 a Lk 18,42) říká, že Ježíš před uzdravením oněch slepců „byl jít soucitě“ (σπλαγχνισθείς)⁴⁵.

V Markově evangeliu nenajdeme žádný text, který by nějakým způsobem doplňoval nebo převyšoval poselství o milosrdenství, jak je vyjádřeno v Lukášově nebo v Matoušově evangeliu. Myšlenka je tam samozřejmě přítomná, i když je vyjádřena méně explicitně, jak je to vidět např. na perikopě o povolání celníka Leviho (Mk 2,13-17), která vrcholí ve dvou Ježíšových výrocích ve v. 17: „Lékaře nepotřebují zdraví, ale nemocní“ a „Nepřišel jsem povolat spravedlivé, ale hříšníky“. Z Ježíšova jednání, jak je líčí celá perikopa v Markově evangeliu, je nepochybně patrné také jeho milosrdenství. Ale výslovně je tato myšlenka vyjádřena v této souvislosti pouze v Matoušově evangeliu. Tam najdeme (v 9,13) mezi oběma závěrečnými výroky ještě odkaz na Oz 6,6: „Jděte a učte se, co to je: «Milosrdenství (ἔλεος) chci, a ne oběť»“.

Nemálo významné je položit si otázku, jak se odráží poselství Lk 6,36 v listech apoštola Pavla. Explicitní vyjádření je možné nalézt ve Flp 2,1, kde

⁴⁴ Oba posledně zmíněné texty Matoušova evangelia uvádí rovněž SÖDING, *Nächstenliebe*, 163.

⁴⁵ Další zmínky v Matoušově evangeliu o Ježíšově soucitu (Mt 9,36; 14,14; 15,32) jsou zřejmě převzaty od Marka.

Pavel v rámci toho, oč chce opřít své povzbuzení filipských křesťanů, jmenuje (vedle *σπλάγχνα*) také *οικτιρμοί*, což se zde dá přeložit jako „slitování“, ale i „milosrdenství“. Je jasné, že v centru Pavlova povzbuzení ve Flp 2,1-4, které je přípravou na impozantní hymnus o Kristu v 2,6-11, stojí láska-*ἀγάπη* (viz Flp 2,2). K jejím projevům patří samozřejmě také předtím zmíněné „milosrdenství“. Apoštol vybízí rovněž k lásce k nepřátelům, a to hned ve svém nejstarším dochovaném listu (viz 1 Sol, 5,15). Pozornosti nemůže ujít Řím 12, kde je ve v. 8 vysloven požadavek radosti pro toho, kdo prokazuje milosrdenství⁴⁶. Avšak o praxi lásky pojednává široce následující perikopa v Řím 12,9-21. Tam zvláště vyniká výzva ve v. 14: „Žehnejte těm, kdo vás⁴⁷ pronásledují, žehnejte, a neproklínejte“. Přímou nabídkou srovnání s Lk 6,28, třebaže slovní překrytí je pouze v imperativu *εὐλογεῖτε* (žehnejte), avšak z hlediska výpovědi je totožnost dostatečně zjevná (s Mt 5,44 se Pavlův text stýká v uvedení těch, „kdo pronásledují“). Je pochopitelně na místě otázka, zda apoštol Pavel znal tradici o Ježíši jako hlasateli lásky k nepřátelům, která je zachycena např. v Lk 6,27.35 a Mt 5,44n. Ačkoliv se Pavlovy formulace liší od textů, které máme v horském kázání či v řeči na rovině, existují jasné logické i věcné důvody pro kladnou odpověď na tuto otázku a naopak neexistují dostatečné důvody tuto skutečnost zpochybňovat nebo vůbec nechávat tuto otázku otevřenou⁴⁸. Apoštol Pavel se nepochybně musel zajímat také o to, co a jak Ježíš učil (např. i při svém poměrně krátkém setkání s Petrem, o němž se zmiňuje v Gal 1,18). Ale ohledně lásky k nepřátelům si nepotřeboval zapamatovávat nějaký přesný text, který by potom musel citovat (např. na rozdíl od tradice o večeři Páně, kterou připomíná v 1 Kor 11,23-25, nebo od základního vyznání víry, které cituje v 1 Kor 15,3-5). Stačilo

⁴⁶ Obrat *ὁ ἐλεῶν ἐν ἰλαρότητι* např. Český ekumenický překlad překládá: „Kdo se stará o trpící, ať pomáhá s radostí“. To samozřejmě zahrnuje skutky milosrdenství.

⁴⁷ Zájmeno *ὁμᾶς* schází např. v papyru P⁴⁶ a v kodexu Vatikánském (B) a kritické vydání Nestle-Aland je klade do hranatých závorek. Přítomnost tohoto zájmena ve většině rukopisů by mohla být způsobena např. vlivem Mt 5,44. Ale smysl se příliš nemění, ať už „vás“ v původním textu bylo nebo ne.

⁴⁸ V kladném smyslu zodpovídá tuto otázku např. KÄSEMANN, *An die Römer*, 335 (sbírka pro katechezi); SCHLIER, *Der Römerbrief*, 379 („eine targumartige Paraphrase“); LOHSE, *Der Brief an die Römer*, 347 („eine Weisung des Kyrios“). Ale např. HULTGREN, *Paul's Letter to the Romans*, 457, si není zcela jistý: „one cannot claim certainty“. Také SÖDING, *Nächstenliebe*, 281, nechává otevřené, zda je zde „přímý vliv“ nebo „širší tradice“, třebaže předtím konstatoval, že Pavlovo samozřejmě poučování „mluví pro široké rozšíření prvokřesťanské etiky lásky, která se dá nejspíše vysvětlit účinkem Ježíšova kázání. Pavel je součástí tohoto pohybu: jako katalyzátor a vývěšník štít“ (*Nächstenliebe*, 276).

mu jistě vědomí skutečnosti samé, kterou pak sám dokázal teologicky zpracovat a rovněž i biblicky podepřít (viz např. Řím 12,19). Tuto nauku samozřejmě také zasadil do souvislosti Ježíšova života a celého poslání (srov. Gal 2,19n). Pavel hlásal Boží lásku v Kristu, která se nezastavila před hříšností lidí (srov. Řím 5,8), takže je v ní přítomné jako její pevná součást také milosrdenství. Tato láska pak působí v srdci a v životě těch, kdo uvěřili (srov. Řím 5,5). Láska věřících v Krista má potom stejné charakteristické rysy, jaké se ukázaly v životě a působení Syna Božího (srov. 1 Kor 13,4-7)⁴⁹.

Při sledování Pavlovy teologie je samozřejmě na místě zkoumat text jeho nesporných listů. Listy s Pavlovým jménem v preskriptu, které podle názoru velké části biblistů pocházejí až od Pavlových žáků a pokračovatelů, samozřejmě předpokládají obsah a nauku Pavlových nesporných listů. Jejich text se však snaží odpovídat na situaci věřících v době, kdy byly napsány. Tzv. „deuteropavlovské“ listy jsou zaměřeny především na zachování víry a na praxi lásky uvnitř komunit věřících v Krista. Tak nepřekvapuje, že v nich nenajdeme výslovnou výzvu k lásce k nepřátelům. Ale jsou zde výrazným způsobem zdůrazněny hodnoty, které mají charakterizovat život věřících v Krista. To se týká jistě napomenutí v Ef 4,32: „buďte k sobě navzájem laskaví, milosrdní (εὐσπλαγχνοί), odpouštějte si navzájem, jako i Bůh v Kristu odpustil vám“. K lásce, která přesahuje hranice společenství věřících, se může dospět, jestliže se domyslí, co všechno zahrnuje láska, o které hovoří např. text v Ef 5,1n: „Napodobujete Boha jako milované děti a žijte v lásce, jako i Kristus miloval nás a zcela vydal sám sebe za nás jako obětní dar, vůni Bohu velmi příjemnou“. Mimoto Kol 3,12 zmiňuje výslovně „milosrdné srdce“ (σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ), které si mají věřící „obléci“, tj. plně žít a uplatňovat. Ve dvou pastorálních listech (1 a 2 Tim) se objevuje v úvodním pozdravu mezi pojmy „milost“ a „pokoj“, které jsou obvyklé ve všech nesporných listech apoštola Pavla, ještě výraz ἔλεος, tj. „milosrdenství“ (viz 1 Tim 1,2 a 2 Tim 1,2). Přímou výzvu k prokazování milosrdenství v těchto listech nenajdeme. Avšak v Tit 3,2 je mezi všeobecnými povinnostmi věřících také vyjádřen požadavek, aby se chovali ke všem lidem vlídně (ἐνδεδεικνυμένουσ πραύτητα πρὸς πάντας ἀνθρώπους).

List Židům byl napsán především proto, aby napomenul a povzbudil křesťany, kteří byli v nebezpečí, že ve víře ochabnou a že ji ztratí. Hodně místa

⁴⁹ Také např. SÖDING, *Nächstenliebe*, 255, zdůrazňuje, že u 1 Kor 13,4-7 „se blízkost k horskému kázání nedá přehlédnout“, když předtím o tomto textu dokonce řekl, že „řada sedmi přísudků ve verších 4 a 5 se dá číst jako portrét bliženské lásky, které učil a kterou žil Ježíš“ (*Nächstenliebe*, 254).

je věnováno představení Ježíše Krista jako velekněze. Už v 2,17 jej autor listu charakterizuje jako milosrdného (ἐλεήμων), ale jeho soucitnost (δυνάμενον συμπαθῆσαι) se slabostmi věřících je zdůrazněna především ve 4,15. Jestliže potom v 12,2 vyzývá autor listu adresáty k tomu, aby měli oči upřeny na Ježíše, který vede víru věřících od začátku až do konce (τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν), nelze z toho nevyvodit závěr, že i život věřících se musí podobat životu Ježíše Krista.

Specifický a na první pohled výrazně zúžený obraz předkládají ohledně milosrdenství a lásky tzv. janovské spisy Nového zákona, tj. Janovo evangelium a tři Janovy listy. Příkázání lásky tam nepochybně zaujímá velmi význačné místo. Avšak je zřetelné, že se jedná o lásku ke spoluvěřícím v Krista, tj. o „bratrskou lásku“ (viz Jan 13,34n; 15,12; 1 Jan 2,7; 2 Jan 5). Ale přitom je poznat, že kvalita této lásky má být velmi vysoká, protože Kristovi učedníci se mají navzájem milovat tak, jak je miloval Kristus (viz Jan 13,34; 15,12; srov. také 1 Jan 4,7-10). Tento důraz na vzájemnou lásku se dá vysvětlit situací vnějšího ohrožení, ve které se nacházeli věřící, jimž byly janovské spisy adresovány. Je však poznat, že vzájemná láska Ježíšových učedníků má působit navenek (srov. Jan 13,35). Jejich jednota má přivést „svět“ k tomu, aby také uvěřil (viz Jan 17,21). To znamená, že i nepřátelský svět (srov. Jan 12,18n) musí nějakým způsobem zakusit Boží lásku v lásce těch, kdo věří v Krista. Výslovnou výzvu k uskutečňování milosrdenství zde nenajdeme. Ovšem např. důrazná výzva k činné lásce, která napodobuje lásku Kristovu, jak ji najdeme v 1 Jan 3,16-18, může jistě aspoň nechat tušit i tento aspekt lásky.

Pokud jde o zbývající katolické epištoly, stojí v centru poselství listu Jakubova nepochybně příkázání lásky k bližnímu, které je tam označeno jako „královský zákon“ (Jak 2,8), když je především zdůrazněno jeho sociální zaměření (Jak 2,1-7). V Jak 3,17 se říká, že „moudrost shůry“, o kterou je třeba usilovat, je „plná milosrdenství (μεσση ἐλέους)“. Jak bylo už uvedeno, přídavné jméno οἰκτίμων se vyskytuje v 5,11, kde označuje Boží⁵⁰ vlastnost, o kterou se mohou věřící opřít. V 1. listu Petrově není možné v naší souvislosti přehlédnout text v 3,8n: „Všichni buďte jedné mysli, soucitní, plní bratrské lásky, milosrdní (εὐσπλαγχοί) a pokorní, neodplácejte zlým za zlé ani urážkou za urážku, naopak žehnejte; vždyť jste byli povoláni k tomu, abyste se stali dědici požehnání“. Ačkoliv se toto povzbuzení týká v první řadě vztahů mezi křesťany, jeho

⁵⁰ Řídící člen ὁ κύριος („Pán“), který je v Jak 5,11 rozvíjen adjektivem οἰκτίμων, označuje zřejmě Boha (srov. např. MUSSNER, *Der Jakobusbrief*, 207).

obsahová blízkost k Ježíšově nauce např. v Lk 6,28 a Mt 5,44 je zřetelně patrná. V krátkém listu Judově se objevují v rámci napomenutí před závěrem listu také výzvy: „s pochybujícími mějte slitování (ἐλεᾶτε)“ (v. 22) a „mějte slitování (ἐλεᾶτε) i nad jinými, ale s obezřetností (ἐν φόβῳ), ať se vám oškliví (μισοῦντες) i jejich plášť, poskvrněný hříchem (ἀπὸ τῆς σαρκός)“ (v. 23). Druhý list Petrův, který podle všeho závisí na listu Judově, vyjadřuje však také samostatné myšlenky. To se týká např. zcela specifické myšlenky o účasti věřících na božské přirozenosti (1,4), po níž hned následuje vzestupná řada hodnot, o které je třeba horlivě usilovat. Tato řada začíná vírou (1,5) a vrcholí bratrskou láskou (φιλαδελφία) a láskou vůbec, tj. ἀγάπη (1,7). Z toho plyne, že láska-ἀγάπη má jít dále, než kam sahá láska bratrská⁵¹.

Knihy Zjevení, která stojí tradičně na konci Nového zákona, neobsahuje asi už vzhledem k svému literárnímu druhu výzvu, aby věřící v Krista šířili milosrdnou lásku vůči druhým lidem. Ale najdeme v této knize rozhodně první a základní bod a předpoklad pro tuto lásku. Knihy Zjevení zvěstuje Krista, „který nás miluje, který nás svou krví zbavil hříchů“ (Zj 1,5), a to znamená, že i je zde je silné svědectví o Boží lásce (srov. i útěšné texty v 7,17 a 21,4), ze které mají žít ti, kdo uvěřili, a mají o ní svědčit svým životem (srov. Zj 11,7; 17,6).

3 Závěr

Naším výchozím textem byla Ježíšova výzva k milosrdenství v Lk 6,36, která obsahuje zdůvodnění, jež poukazuje na to, že takovou vlastnost má „Otec“, tj. sám Bůh. Nejen užité adjektivum οἰκτίρμων, ale především kontext, ve kterém se celý verš nachází, znamenají, že výzva k milosrdenství směřuje k činné lásce, která zahrnuje i nepřátele. S velkou pravděpodobností má tato výzva svůj počátek v kázání a nauce historického Ježíše Krista, třebaže nedovedeme určit přesné znění jeho slov. Nejedná se o nějakou jen okrajovou nebo pouze doplňující nauku, nýbrž o požadavek, který má své místo v centru evangelia. To je potvrzeno dalšími texty především v Lukášově evangeliu, které jsou výzvou k milosrdné lásce (kromě podobenství v Lk 10,25-37 je možné poukázat i na tři podobenství v Lk 15, v nichž Ježíš jistě také dává příklad k následování). Stejnou zvěst hlásají také četné texty hlavně v Matoušově evangeliu. Je zřetelné, že stejná láska má ústřední místo rovněž v listech apoštola Pavla, třebaže o „milosrdenství“ hovoří Pavel výslovně zřídka. Ale podoba lásky, kterou

⁵¹ Srov. SÖDING, *Nächstenliebe*, 338.

apoštol tak vyzvedá (viz především 1 Kor 13), nedává prostor pro pochybnost o jejím milosrdném obsahu, protože se jedná nepochybně o odpověď na Boží lásku v Kristu (srov. Gal 2,20). Rovněž v katolických epištolách najdeme texty, které jsou minimálně ozvěnou Kristovy nauky o milosrdné lásce. Lze tedy bez přehánění říci, že správně chápaný imperativ v Lk 6,36 je podstatnou součástí poselství celého Nového zákona.

Jestliže výzva k milosrdenství, jak je vyjádřena v Lk 6,36, má takové klíčové postavení ve zvěsti Nového zákona, pak ti, kdo přijímají Nový zákon jako Boží slovo a jako základ své víry v Ježíše Krista, nemohou zůstat tímto textem neovlivněni. Jeho vliv musí být patrný v jejich jednání a v jejich životě. Neznamená to samozřejmě, že by se nějakým způsobem vzdalovali od pravdy, ale naopak radost z pravdy je jim vlastní (srov. 1 Kor 13,6b). Je to proto, že Kristus-Pravda (srov. Jan 14,6) žije v nich (srov. Gal 2,20).

Bibliografie

- ALAND, Barbara – ALAND, Kurt – KARAVIDOPOULOS, Johannes – MARTINI, Carlo. M. – METZGER, Bruce M. (eds.): *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁸2012.
- ALIGHIERI, Dante: *Monarchia*. A cura di Pier Giorgio Ricci. [online]. [cit. 2015-10-15]. Dostupné na internetu: http://www.liberliber.it/mediateca/libri/a/alighieri/monarchia/pdf/monarc_p.pdf.
- BEEKES, Robert: *Etymological Dictionary of Greek* (IEED 10/1-2), 2. vols., Leiden: Brill, 2010.
- Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih)*. Český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost, 1995.
- BLACK, Matthew: *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Peabody, MA: Hendrickson, 1967.
- BOCK, Darrell L.: *Luke 1:1–9:50*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1994.
- CARD, Michael: *Luke: The Gospel of Amazement*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2011.
- Das Neue Testament: Übersetzt von Fridolin Stier*, München – Düsseldorf: Kösel – Patmos, 1989.
- Example from Luke 6:29-37*. [cit. 2015-08-30]. Dostupné na internetu: www.westarinstitute.org/projects/the-jesus-seminar/jesus-seminar-phase-1-sayings-of-jesus/example-from-luke-629-37.
- FANNING, Buist M.: *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Oxford: Clarendon Press, 1990.
- FITZMYER, Joseph A.: *The Gospel according to Luke (I–IX)*, New York: Doubleday, 1981.
- FUNK, Robert, W. – HOOVER, Roy W. – THE JESUS SEMINAR: *The Five Gospels: What Did Jesus Really Say? The Search for the Authentic Words of Jesus*. New Translation and Commentary by Robert W. Funk, Roy W. Hoover, and The Jesus Seminar, San Francisco: HarperCollins, 1993.

- HOFFMANN, P. – HEIL, Christoph (Hrsg.): *Die Spruchquelle Q: Studienausgabe Griechisch und Deutsch*, Darmstadt – Leuven: Wissenschaftliche Buchgesellschaft – Peeters, 2002.
- HULTGREN, Arland J.: *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011.
- CHANTRAINE, Pierre: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, Paris: Klincksieck, 1977.
- Jeruzalémská bible: Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou*, Praha: Krystal OP / Karmelitánské nakladatelství, 2009.
- KÄSEMANN, Erich: *An die Römer*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, ³1974.
- KLEIN, Hans: *Das Lukasevangelium* (KEK I/3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- KONRADT, Matthias: *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- KREMER, Jacob: *Lukasevangelium* (NEB.NT 3), Würzburg: Echter, 1988.
- La Bible de Jérusalem: La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem*, Paris: Cerf, 1973.
- LOHSE, Eduard: *Der Brief an die Römer*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- MARSHALL, Ian H.: *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, Exeter: Pater Noster Press, 1978.
- METZGER, Bruce M.: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²1994.
- Münchener Neues Testament: Studienübersetzung*, Düsseldorf: Patmos, ⁵1998.
- MUSSNER, Franz: *Der Jakobusbrief* (HThK XIII/1), Freiburg: Herder, ⁴1981.
- RADL, Walter: *Das Evangelium nach Lukas. Erster Teil: 1,1–9,50*, Freiburg: Herder, 2003.
- ROBINSON, James M. – HOFFMANN, Paul – KLOPPENBORG, John S. (eds.): *The Critical Edition of Q*, Minneapolis – Leuven: Fortress Press – Peeters, 2000.
- SABOURIN, Léopold: *L'évangile de Luc: Introduction et commentaire*, Roma: PIB, 1992.
- SCHLIER, Heinrich: *Der Römerbrief* (HThK VI), Freiburg: Herder, ³1987.
- SCHLOSSER, Jacques: *Le Dieu de Jésus*, Paris: Cerf, 1987.
- SCHNEIDER, Gerhard: *Das Evangelium nach Lukas: Kapitel 1–10*, Gütersloh – Würzburg: Gütersloher – Echter, 1992.
- SCHULZ, Siegfried: *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich: Theologischer Verlag, 1972.
- SCHÜRMAN, Heinz: *Das Lukasevangelium: Erster Teil*, Freiburg: Herder, 1969.
- Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost*, Praha: Academia, 2015.
- Slovo na cestu*, Praha: Česká biblická společnost, 2006.
- SÖDING, Thomas: *Nächstenliebe: Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch*, Freiburg: Herder, 2015.
- STRACK, Hermann L. – BILLERBECK, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 2. Bd., München: C. H. Beck, 1924.
- Sväté Písmo*, Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2013.
- The Greek New Testament SBL Edition*. [cit. 2015-07-28]. Dostupné na internetu: <http://sblgnt.com>.
- WIEFEL, Wolfgang: *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1988.

- WOLTER, Michael: *Das Lukasevangelium*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. [cit. 2015-10-15]. Dostupné na internetu: www.liberliber.it/mediateca/libri/a/alighieri/monarchia/pdf/monarc_p.pdf.
- ZERWICK, Maximilian: *Biblical Greek illustrated by examples. English edition adapted from the fourth Latin edition by J. Smith*, Roma: PIB, 1963.
- ZERWICK, Maximilian: *Graecitas biblica Novi Testamenti exemplis illustratur. Ed. quinta aucta et emendata*, Romae: PIB, 1966.

Zhrnutie

Článek se zabývá významem a poselstvím verše Lk 6,36, který obsahuje příkaz „buďte milosrdní“. Tento požadavek je hodnocen jako velmi důležitá součást kázání Ježíše Krista, která se pojí s jeho výzvou k lásce k nepřátelům. Následně je zkoumán vlastní kontext Lk 6,36 a potom kontext celého Lukášova evangelia. K tomu přistupuje představení textů s podobným poselstvím v dalších knihách Nového zákona. Příspěvek dospívá k závěru, že naplnění výzvy v Lk 6,36, která tvoří podstatnou součást evangelia Ježíše Krista, musí být patrné v životě těch, kdo věří v Krista.

Klíčové slova: Lukášovo evangelium, milosrdenství, láska k nepřátelům.

Summary

The article investigates the meaning and message of Luke 6:36, which contains the imperative to be merciful. This demand is seen as an important component of the preaching of Jesus, connected with his exhortation to love enemies. Subsequently, the proper context of Luke 6:36 and the context of the whole Gospel of Luke are examined, followed by the presentation of texts with a similar message in the other books of the New Testament. In conclusion, the contribution sees the exhortation in Luke 6:36 as an essential part of the Gospel of Jesus that must be evident in the life of those who believe in Christ.

Keywords: Gospel of Luke, mercy, love for enemies.

Ladislav Tichý
CMTF UP
Univerzitní 22
CZ – 771 11 OLOMOUC
Czech Republic
ladislav.tichy@upol.cz

„Lebo jeho milosrdenstvo je večné“

Náčrt korelácie integrity a milosrdenstva u vybraných biblických postáv a jej osvetlenie z psychologického hľadiska

Dagmar Kráľová FMA

Zvolanie, ktoré zaznieva z Ježišových úst v Lukášovom evanjeliu: „Buďte milosrdní, ako je milosrdný váš Otec!“ (Lk 6,36), je pozvaním podobať sa Otcovi. Analogickou výzvou k Ježišovmu pozvaniu byť milosrdní u Lukáša je výzva k dokonalosti u Matúša: „Vy teda buďte dokonalí, ako je dokonalý váš nebeský Otec!“ (Mt 5,48). Obidve výzvy sa formálne inšpirujú známou výzvou kňazskej tradície z Knihy Levitikus: „Buďte svätí, lebo ja som svätý“ (Lv 11,44.45; 19,2; 20,7.26; porov. 1Pt 1,15-16), ktorá úzko súvisí so zložitou témou Božieho obrazu v SZ¹. Je vzájomný vzťah týchto troch výziev z kánonu Biblie iba otázkou formy alebo v prvom rade obsahu, a teda s antropologickými a teologicko-spirituálnymi dôsledkami?

Článok ponúka objasnenie vzájomnej podmienenosti milosrdného postoja a dokonalosti z biblického i psychologického hľadiska na príklade vybraných biblických postáv, ktorým Písmo prisudzuje dokonalosť, výzvu k nej alebo jej dosahovanie.

1 Metodologická premisa

Ako súčasť teoretických východísk nastolenej problematiky uvedieme najprv stručnú charakteristiku biblickej antropológie. Po nej vymedzíme kľúčové pojmy zvolenej problematiky ako svätosť, dokonalosť a milosrdenstvo, ktoré sú s antropológiou Biblie úzko späté. V nadväznosti na biblickú charakteristiku uvedených pojmov ponúkneme na ne pohľad zo strany psychológie. Na záver

¹ Porov. HROBŇ, *Imago Dei* ako proces, 174-176.

prvej časti príspevku načrtneme metodologické kroky uplatnené v jadre článku spolu s priblížením jeho štruktúry.

V *biblickej antropológii* je základné chápanie človeka holistické: Hebrej vidí človeka vždy v jeho celistvosti. Analytický prístup helénskej tradície, ktorý sa stal vlastným aj nám, je mu cudzí. Hebrejčina pri opisovaní neviditeľnej reality alebo psychických procesov človeka nutne používa obrazy, ktoré vychádzajú zo zmyslovej skúsenosti², čím sa na sémantickom poli pohybujeme v zložitej situácii. Keď Písmo hovorí o celom človeku, chce ho vystihnúť v jeho integrite a zároveň významovými odtieňmi vyjadruje bohatstvo jeho vnútorného života. V syntetickom biblickom chápaní sú časti ľudského tela organicky spojené so základnými funkciami celého človeka: jeho poznávaním, cítením i konaním. Za stred človeka, nielen ako sídlo jeho pocitov, ale aj súdnosti, považuje *srdce* (לֵב). Podľa hebrejského chápania bytie nie je stabilná, ale dynamická veličina³.

Adjektívum *svätý* (שֶׁדֵּי) je v SZ principiálnou Božou vlastnosťou. Často vyjadruje Pánovu najvnútornejšiu podstatu, nevýslovnú, ľudské chápanie presahujúcu odlišnosť a zásadnú oddelenosť Boha od všetkého stvoreného (Iz 6,3; Dan 4,8; porov. Zjv 9,24). V SZ sa jednotlivcovi bežne neprivlastňuje (porov. 2Kr 4,9). Niekedy sa vzťahuje na spoločenstvo Izraela čiže na Boží ľud, oddelený od iných národov (Ex 19,6), alebo sa ním označujú veci vyňaté z profánneho užívania (Ex 30,32)⁴.

V biblickom význame adjektívum *dokonalý* (תָּמִים, תָּמֵם) súvisí s Božím obrazom, jeho svätosťou. Chápe sa ako *integrita, celistvosť, neporušenosť* subjektu vo význame, že mu nič nechýba⁵. Ak sa ňou charakterizuje človek, tak namiesto rituálnej vhodnosti, čiže telesnej integrity, stojí v popredí jej významu morálna integrita, v zmysle *mravnej čistoty*⁶. Je však potrebné dodať, že v jazyku Biblie a v zmysľaní, ktoré sprostredkúva, morálna integrita nevyklučuje ľudskej

² Už tradične sa v hebrejskej antropológii podrobnejšie sledujú nielen tri základné koncepty: *duša* (שֵׁנָה), *telo* (בָּשָׂר) a *duch* (רוּחַ), ale aj pojmy ako *srdce* (לֵב), *obličky* (פְּלִיטָה), *vnútro* (רֵחַקִּים), *vnútornosti* (מִצְדָּה). Porov. TIŇO, Človek z pohľadu biblickej antropológie, 88.

³ Porov. KASPER, *Milosrdenstvo*, 64-70.

⁴ Poznamenávame, že podľa Novotného v staršej hebrejčine môže byť svätosť vyjadrená aj spoluhláskovým kmeňom חסד (חֶסֶד), čo znamená *láskavý, milosrdný*; porov. 2Sam 22,26). Čiže spoluhláskový kmeň חסד mohol byť spoločný pre adjektívum *svätý* aj *milosrdný* (porov. NOVOTNÝ, *Biblický slovník*, 1018).

⁵ Porov. FARKAŠ, *Personalistický rozmer integrity*, 11-19.

⁶ Porov. DUBOVSKÝ, *Genesis*, 250.

prirodzenosti vlastnú ohraničenosť. Naopak, predpokladá jej prijatie a napredovanie v dokonalosti aj s jej pomocou.

Pojem *milosrdenstvo* je v Biblii veľmi komplexný. Milosrdný postoj Boha sa vyjadruje predovšetkým pojmami רַחֻם a רַחֻמִּים, ktoré sa svojimi odtienkami vzájomne dopĺňajú⁷. Výraz רַחֻם⁸ vyjadruje skôr vôľovú dispozíciu alebo preukázanie milosrdenstva. „Neopisuje v prvom rade efekt pre prijímateľa, ale vlastnosť toho, od koho [prejavené milosrdenstvo] pochádza“⁹. Pojmom רַחֻמִּים¹⁰ sa vyjadruje skôr vnútorné, spontánne, niekedy až neovládateľné emotívne hnutie. Podľa návrhu Štrbu ho prekladáme ako *zlutovanie* v zmysle súcitnosti, ktorej prejavom alebo výsledkom môže následne byť milosrdné konanie. Adjektívum רַחֻמִּים uprednostňujeme prekladať výrazom *lútosťivý*. Osobe prisudzuje nielen vlastnosť súcitu, ale i vnútorného pohnutia, ktoré ho môže iniciovať ku konaniu¹¹.

Aj keď *psychológia* nepracuje s pojmom svätosť, stále viac odborníkov uznáva, že práve rozvíjanie spirituálnej dimenzie osoby má neodmysliteľnú funkciu v jej integrácii¹². Integrovanú čiže psychologicky dokonalú osobu považuje za vrcholne realizovaného, naplneného jednotlivca, ktorý dosiahol cieľ

⁷ Prehľadnosť a jasné chápanie biblických pojmov, týkajúcich sa milosrdenstva, môže zatieňovať nejednotnosť prekladov. Preto sa v ďalšom budeme orientovať návrmi prekladu, ktorý poskytuje článok ŠTRBA, Lútosťivý a milosťivý Boh, 22-59.

⁸ Z celkového uplatnenia v hebrejskej Biblii predstavuje najčastejšiu Božiu vlastnosť, a nie až tak ľudskú (porov. CLARK, *The word Heseh in the Hebrew Bible*, 267-268). Podľa Štrbu רַחֻם „nezávisí“ od podnetu zvonka (ŠTRBA, Lútosťivý a milosťivý Boh, 27). Výraz רַחֻם sa najčastejšie spája so slovesom *robiť*, čo tiež ukazuje, že milosrdenstvo je predovšetkým konkrétny postoj, ktorý človek môže prejavovať (dosl. robiť), ale aj odoprieť, odňať alebo zbaviť. To znamená, že chápanie milosrdenstva sa spája so slovesami, ktoré zdôrazňujú jeho praktické uskutočňovanie (porov. TRSTENSKÝ, Téma Božieho milosrdenstva, 20-21).

⁹ ŠTRBA, Lútosťivý a milosťivý Boh, 55.

¹⁰ V hebrejskej Biblii sa v porovnaní s רַחֻם (245x) uplatňuje רַחֻמִּים zriedkavejšie (39x).

¹¹ Porov. ŠTRBA, Lútosťivý a milosťivý Boh, 52-55.

¹² Klasikom psychológie náboženstva, ktorý rieši vplyv spirituality na rozvoj osobnosti, je Antoine Vergote so svojím dielom *Psychologie religieuse*. Karol Wojtyła hovorí o integrácii osoby z filozofického hľadiska ako o komplementárnom aspekte transcencie (porov. WOJTYŁA, *Persona e atto*, 341). Podľa Trojana je teocentrická autotranscendencia najplnším potvrdením dôstojnosti človeka (porov. TROJAN, *Potrzeby psychiczne i wartości oraz ich implikacje religijne*, 165). Ďalej môžeme spomenúť Řičana s dielom *Psychologie náboženství a spirituality*.

svojej existencie¹³. Podobne ako v Biblii, v ktorej sa pod dokonalosťou nerozumie sterilný perfekcionizmus, ani v psychológii integrita osoby nie je raz navždy dosiahnutým stavom, ale dynamickou skutočnosťou čiže neustálym úsilím o integráciu¹⁴. V tomto zmysle psychologicky zrelá osoba sa vyznačuje vedomím vlastnej jednoty a vnútornej kontinuity. Prejavom integrovanej osoby je konzistencia v záťažových situáciách, ktorú podmieňuje harmonická súčinnosť jej troch základných procesov: poznávania, cítenia, konania¹⁵. Ďalším znakom integrovanej čiže psychologicky dokonalej osoby je schopnosť kognitívnej a emotívnej empatie, ktorá predpokladá decentralizáciu od seba, čo je opakom egocentrizmu. Ak osoba na základe empatie odpovedá na potreby druhého človeka aktívnym súcitom, osvedčuje svoju integritu synergiou decentralizovaného poznávania, cítenia a konania čiže milosrdenstvom¹⁶. Z psychologického hľadiska je teda milosrdné konanie prejavom integrity osoby čiže osoby s pozitívne funkčnou synergiou základných psychologických procesov.

Toto teoretické vovedenie má umožniť primárne kroky v zmysle interdisciplinárneho dialógu medzi biblickou antropológiou a psychológiou, ktoré sú adekvátne pre danú problematiku¹⁷. Odpoveď na otázku, nastolenú hneď

¹³ Významní autori ako Abraham H. Maslow a Carl R. Rogers sa venovali podmienkam a prejavom dosahovania tzv. vrcholnej skúsenosti plne realizovaného integrovaného človeka (porov. KING, *Climbing Maslow's Pyramid*; THORNE, *Carl Rogers*).

¹⁴ Pojmy integrácia, proces integrácie sú samozrejme komplexné. V príspevku sa podčiarkuje kľúčový bod osobnej integrity, ktorým je integrácia emócií. Porov. MAGNA, *Dalla perfezione alla integrazione*, 55-63.

¹⁵ Myslenie zohráva významnú úlohu v hodnotení možností, v orientácii rozhodnutia, vo výbere prostriedkov a konkrétnych spôsobov uskutočnenia daného rozhodnutia. Konatívne procesy úzko súvisia s racionálnou a emocionálnou dimenziou jednotlivca. Emócie aktivizujú, udržujú, vymedzujú, regulujú a organizujú jeho konatívne procesy (porov. NAKONEČNÝ, *Lidské emoce*, 32). Pre dosahovanie integrity je dôležitý vyvážený rozvoj všetkých troch zložiek osoby bez podčiarkovania ktorejkoľvek z nich. Z hľadiska dynamickej psychológie sú práve emócie so svojou integratívnou úlohou v psychike človeka podstatnou súčasťou morálne pozitívneho konania a kľúčom k spoznávaní psychologických javov v ňom (porov. JERVIS, *Psicologia dinamica*, 28-31).

¹⁶ Porov. STEVANI, *Per una vita religiosa oltre le dicotomie*, 141 a tiež STEVANI, *La dimensione evolutiva della capacità di empatia*, 347-372; KASPER, *Milosrdenstvo*, 32-36. Porov. tiež DECETY – ICKES, *The Social Neuroscience of Empathy*; OMDAHL, *Cognitive Appraisal, Emotion, and Empathy*.

¹⁷ Pre bližšie objasnenie možností uplatnenia psychologického prístupu v exegeze porov. KRÁĽOVÁ, *Oči všetkých sa upreli na neho*, 16-29.

v úvode príspevku, načrtujeme v troch metodologických krokoch. Prvým je vyhľadanie postavy z kánona, ktorej Biblia privlastňuje dokonalosť čiže integritu. V druhom kroku budeme u jednotlivých biblických postáv, ktorých dokonalosť dosvedčuje posvätný text, sledovať koreláciu ich osobnej integrity s prejavmi milosrdenstva. Napokon pre pozorovaný vzájomný vzťah dokonalosti a milosrdenstva u daných postáv dejín spásy načrtujeme jeho interpretáciu z psychologického hľadiska so zámerom bližšie dokumentovať, ako je v kánone preukázateľný súvis medzi integritou osoby a jej milosrdným postojom.

Z hľadiska štruktúry príspevku sa budeme venovať najprv postavám SZ s termínmi hebrejskej Biblie¹⁸, potom postavám NZ s použitím gréckej terminológie. Na záver načrtujeme syntézu kánonickej lektúry¹⁹ zvolenej problematiky a psychologických pozorovaní, ktoré s ňou súvisia, čiže zhodnotíme, či sa základné psychologické predpoklady milosrdenstva odrážajú aj v biblickej antropológii, a tým v celých dejinách spásy.

2 Integrita osoby a jej milosrdenstvo v Starom zákone

Vzhľadom na človeka sa adjektívum *dokonalý, celistvý* (תָּמִים) v SZ používa pomerne málo. U *Adama*, ktorý pochádza priamo z Božích rúk a je stvorený na jeho obraz a podobu, sa dokonalosť jednoducho predpokladá. Adam prejavuje aj psychologickú integritu: spoznáva Božie stvorenie (poznanie), dáva zvieratám mená (konanie) a vyjadruje radostný úžas (cítenie), a to v harmonickej súčinnosti (Gn 2,19-23). Aj na Adama môžeme vzťahovať slová proroka Ezechiela kráľovi Týru: „Bezchybný (תָּמִים) si bol na svojich cestách odo dňa, čo si bol stvorený, až kým sa nenašla na tebe vina“ (Ez 28,15). Túžbou byť ako Boh, Adam (Gn 3,5) v istom zmysle odmieta svoju Bohom darovanú ľudskú identitu. Ako dôsledok objavuje svoju nahotu (v. 7) a projektuje svoju vnútornú

¹⁸ Okrem deuterokánonickej knihy Tobáš, pri ktorej použijeme grécky text LXX podľa RALPHS, Alfred – HANHART, Robert (eds.): *Septuaginta. Editio altera*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

¹⁹ Predmetná kánonická exegéza, resp. kánonická kritika (*canonical criticism*), sa snaží vykladať text Biblie z hľadiska celistvosti a jednoty Písma, teda vo svetle kánonu Písma, ktoré je zbierkou posvätných spisov, prijatej komunitou veriacich ako norma viery, pričom konečným cieľom kánonického výkladu je platné porozumenie textu aj pre dnešok (porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 53-55). Klasickými dielami kánonického prístupu sú CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testament*; SANDERS, *Canon and Community*. Porov. JANČOVIČ, *Kánonický prístup*, 2-19.

neistotu na Boha, ktorého prestáva poznávať ako dobrého. Na základe skresleného poznania vznikajú v ňom negatívne emócie strachu (v. 10), čoho dôsledkom bolo neadekvátne konanie (v. 8). Narušil sa súlad jeho základných psychologických procesov, čiže stratil svoju vnútornú celistvosť²⁰.

Božia odpoveď na neposlušnosť človeka a stav jeho dezintegrácie po nej je hneď od začiatku súcitným postupom, ktorý sa prejavil nielen jeho ústretovosťou voči prvým ľuďom (Gn 3,9) a prísľubom záchrany skrze potomstvo ženy (v. 15), ale aj konkrétnym skutkom ich oblečenia (v. 21). V tomto obraze o neposlušnosti človeka sa hneď na začiatku Biblie prejavuje Pánovo zľutovanie. Božie milosrdenstvo bude počas celých dejín spásy nevyhnutné na dialóg lásky s človekom, ktorý sa nechal zviest' na nesprávnu cestu.

Obrazom znovustvoreného, a teda *dokonalého* (דָּמִי) človeka je *Noe* (Gn 6,9a; 7,1; porov. 6,8; porov. tiež Sir 44,17a), ktorý „kráčal s Bohom“ (אֱלֹהִים יָחַד הֵלְכָה; 6,9b). Spojenie *kráčať s Bohom* vyjadruje život v jednote s Božou vôľou a je alúziou na Henocha (Gn 5,22.24)²¹. Počas potopy Noe prejavuje konzistentné správanie a empatiu k stvoreniu (8,6-11). Po potope má bezprostrednú účasť na Božom prísľube milosrdenstva voči celému stvoreniu (9,11; porov. 8,21-22) a stáva sa zmieriteľom (Sir 44,17b).

Ďalšou postavou SZ a prvým človekom viery je *Abrahám* (porov. Gn 17,5), ktorému Pán priamo adresuje výzvu k integrite: „buď dokonalý“ (הָיִהְיֶה דָּמִי; v. 1b), spolu s nabádaním kráčať v jeho prítomnosti (יָחַד הֵלְכָה לְפָנָי; v. 1a). Realizáciu Abrahámovho napredovania v dokonalosti, a teda aj v psychologickej celistvosti, naznačuje aj biblický text. Napríklad jeho nadštandardnou osobnou konzistenciou pri obetovaní syna Izáka (Gn 22), ale aj zápasom o Pánovo zľutovanie nad obyvateľmi Sodomy na základe vlastného súcitenia (18,22-32). Príhovor za obyvateľov Sodomy je zároveň prvým biblickým dialógom človeka s Pánom, ktorého námetom je prosba o zľutovanie²². Toto svedectvo Abraháma,

²⁰ Celistvosť osoby sa v SZ odporúča aj vo formule príkazu lásky k Bohu (porov. Dt 6,5; 10,12; 1Kr 8,61).

²¹ Porov. DUBOVSKÝ, *Genesis*, 250. Pojmy ako *ísť*, *kráčať* (הלך), *cesta* (דרך) sa v Biblii vyskytujú často a vyjadrujú napredovanie nielen fyzické, ale predovšetkým osobné dozrievanie a dozrievanie vo viere.

²² Pôvodný text tu podľa poznámok židovskej tradície znel: „Pán stál pred Abrahámom“ (porov. DUBOVSKÝ, *Genesis*, 425), čo môže naznačovať bezpríkladnú Božiu disponibilitu pre príhovor človeka.

prvotné v Biblii, ukazuje, že eminentným prejavom súcitu je autentická modlitba príhovoru.

Aj keď sa adjektívum **רַחֵם** pri postave *Mojžiša* v Písme nepoužíva, jeho smerovanie k integrite môžeme odvodiť zo svedectva o jeho *tichosti* a *pokore* (Nm 12,3; Sir 45,4). V tom zmysle, ako ich Biblia dosvedčuje, môžu byť prejavom jeho osobnostnej konzistencie a harmonickej súčinnosti základných psychologických procesov. Prosba o Božie zmilovanie pre hriech ľudu je u Mojžiša, v porovnaní s Abrahámom, zosilnená predovšetkým v Ex 32,12-13.32. Vo veľkej intimite Pán Mojžišovi zjavuje, že je Bohom „ľútostivým a milostivým“, aby sa čo najjasnejšie vyjadrila jeho odpúšťajúca blahosklonnosť²³. Prostredníctvom Mojžiša Pán dáva ľudu poznať, že je Bohom milosrdenstva (34,5-7). Božie zmilovanie je tu znova, ako v prípade Noema a Abraháma, podmienené partnerským vzťahom Boha s človekom. Pán sa nechá na podnet Mojžiša obmäkčiť a koná podľa jeho prosieb, pričom z Pánových úst, podobne ako v Gn 3,15, zaznie v Ex 34,6-7 „evanjeliová“ zvesť, že človek je aj popri treste obdarený jeho neúmerne veľkým milosrdenstvom (porov. Rim 9,15-18)²⁴. Zároveň však Mojžiš robí dlhoročnú cestu integrácie vlastnej slabosti, počnúc zabitím Egypt'ana (Ex 2,12) až po pochybnosti o Pánovej moci pred ľuďom (Nm 20,11-12; porov. 27,14). Skúsenosť vlastnej krehkosti a Božieho odpúšťajúceho prijatia ho naučila konať podobne (Nm 12,13).

Postupom dejín spásy sa Božie odporúčenie k integrite (*bud' dokonalý* – **תְּמִים תִּהְיֶה**; Dt 18,13) rozširuje na celý Izrael podobne, ako sa viacnásobná výzva k svätosti v Knihe Levitikus adresuje Božiemu ľudu (Lv 11,44.45; 19,2; 20,7.26). V Druhej knihe Samuelovej *Dávid* sám vyznáva pred Pánom svoju celistvosť (2Sam 22,24; porov. Ž 26,1.11), ktorá je v protiklade s rozdeleným srdcom Šalamúna (1Kr 11,4.9). A to aj napriek neprávostiam, ktorých sa dopustil a ktoré

²³ „... text Ex 33,19[b] [וְרַחֵם אֶת־אֲשֶׁר אָרַחֵם] ... nezahŕňa termín **רַחֵם**, ale kľúčové slovtvorné korene **רַחַם** «zlútovať sa» a **חָנַן** «zmilovať sa».“ (ŠTRBA, Ľútostivý a milostivý Boh, 30.) Z formálneho hľadiska je analogický s textom Ex 3,14. Porov. TIŇO, *Exodus*, 855-856.

²⁴ „Podobne ako Noemova pozícia v Gn 6–8, aj pozícia Mojžiša v Ex 32–34 je priaznivá pred Pánom. Noe požíval milosť u Pána od začiatku až do konca. Iba v Gn 6,8 a Ex 33,12 sa v Písme hovorí o človeku, že «našiel milosť v očiach Pána». Noe a Mojžiš sú tak svojím postavením pred Bohom jedineční“. JANČOVIČ, *V srdciach sa vrátili do Egypta*, 270-274; porov. tiež TIŇO, *Exodus*, 860-862.

si priznal a vyznal (2Sam 12,13a; porov. Ž 51)²⁵. Aj u Dávida je podčiarknutý aspekt dynamickosti jeho integrity. Božia i Dávidova cesta je *cestou dokonalou* (תְּמִים דְּרָכָיו; 2Sam 22,31.33). Dávidov proces integrácie dosvedčuje nielen zľutovanie nad Šaulom (1Sam 24,11; 26,9; porov. 2Sam 1,11n) a Absolómom (2Sam 19,1-5), ale i nad nepriateľmi (2Sam 19,16-24.25-30; porov. tiež 24,17)²⁶. Veľavýznamne Pánovo zľutovanie nad hubením obyvateľstva morom nastane vtedy, keď sa Dávid prihovára za ľud a pravdivo berie celú zodpovednosť za Pánov trest na seba (2Sam 22,16-17)²⁷. Jeho celostnosť nepriamo dosvedčuje aj Lukáš v Skutkoch apoštolov: „Našiel som Dávida, syna Jesseho, muža podľa môjho srdca, ktorý bude plniť moju vôľu celú“ (ὅς ποιήσει πάντα τὰ θελήματά μου; Sk 13,22).

Ďalšou vyvolenou osobou, ktorej integritu viacnásobne dosvedčuje Pán, je skúšaný *Jób* (Jób 1,1.8; 2,3). Sám sa o svojej celistvosti (9,20.21)²⁸ a skutkoch milosrdenstva (30,16-23) vyjadruje skromne. V skúškach Jób osvedčuje svoju veľkú a zároveň autenticky realistickú konzistenciu. Názorne sa u neho poukazuje na skutočnosť, že jeho integrita nespočíva v telesnej bezchybnosti či zdraví (porov. 2,9-10). Celé Jóbovo utrpenie je nasmerované k zmene zmýšľania jeho žalobcov. V závere Knihy, keď Jób s pokorou a do hĺbky prijíma pred Pánom svoju ohraničenosť (42,3.6), sám Pán Jóbových žalobcov odkazuje na jeho príhovor (v. 8) čiže na jeho súcit a zľutovanie. A „Pán Jóbov údel zmenil, lebo sa modlil za svojich druhov“ (v. 10).

Sčasti na obraze Jóba je vystavaný príbeh *Tóbiho*, ktorý je svedectvom o konaní skutkov milosrdenstva v postupujúcich dejinách spásy spravodlivými

²⁵ V slovenskom preklade sa používa slovo bezúhonnosť („S ním som bol *bez úhony* a uchránil som sa zločinu“), čo by mohlo byť v rozpore s Dávidovým hriechom. Výrok však môžeme chápať aj podmiennečne: „Ak som bol s ním (t. j. s Pánom), bol som celistvý“. Celistvosť v zmysle integrovaných emócií je pre Dávida charakteristická. V 2Sam 22,26 (porov. Ž 18,26) je zaznamenané vzájomné prepojenie integrity a slovotvorného koreňa טָהַר (עַם-הַקֹּדֶשׁ וְעַם-יִשְׂרָאֵל וְעַם-יְהוּדָה וְעַם-יִשְׂרָאֵל וְעַם-יְהוּדָה), čo slovenský preklad interpretuje: „Voči svätému si svätý, voči šľachetnému šľachetný“, čím naznačuje vzájomnú blízkosť týchto pojmov a nedáva v prvom rade dôraz na mravnú integritu ani milosrdenstvo.

²⁶ Konštatovaním Dávidovej schopnosti zľutovania neignorujeme jeho mnohé násilnosti. Postava Dávida je typickým obrazom biblického zmýšľania, ktoré pod dokonalosťou nerozumie perfektnosť, a už vôbec nie perfekcionizmus. Naopak, biblický realizmus aj pri postavách, ktoré hodnotí vysoko, pripúšťa skúsenosť hriechu.

²⁷ Porov. GIUNTOLI, Večné Dávidove protirečenia, 23-40.

²⁸ V Knihe Jób sa singulár hebrejského דָּבָר – *dokonalý* vyskytuje symbolicky 7-krát (Jób 1,1.8; 2,3; 8,20; 9,20.21.22).

ľuďmi. Tóbi sám hovorí o svojich cestách pravdy, o svojej spravodlivosti, mnohých skutkoch milosrdenstva (ὁδοὶς ἀληθείας [...] δικαιοσύνης [...] ἐλεημοσύνας πολλὰς ἐποίησα; 1,3; porov. 1.16; 12,9; 14,2) a zároveň kajúcne vyznáva svoju hriechnosť (3,3-5). Podľa SSV prekladu SZ i jeho manželka Anna naráža – aj keď ironicky – na jeho *dokonalosť* a *milosrdenstvo* zároveň (Tob 2,14; LXX uvádza Ποῦ εἰσιν αἱ ἐλεημοσύναι σου καὶ αἱ δικαιοσύναι σου;)²⁹. Na konci života Tóbi chváli milosrdného Boha (13,2.8) a odporúča *konat' spravodlivosť* (ποιήσατε δικαιοσύνην, 13,8) a *milosrdenstvo* (ποιοῦντες ἔλεος, 14,7; porov. vv. 10.11).

Protikladom k uvedeným postavám³⁰ je postoj *Jonáša*, ktorý sa vyhýbal Pánovým cestám (Jon 1,3.10); prejavuje nekonzistentnosť (1,12; 4,3.8), sústredenosť na seba (4,1.8b.9b) a nedostatok empatie (v. 10). Z posvätného textu vyplýva, že Jonáš kognitívne vie, že Pán je ľútostivý (v. 2), ale emotívne to zrejme dostatočne neprežil a neprijal. Na základe toho možno zvažovať, že emotívne neintegrovateľnú vlastnú ohraničenosť, a preto nedokázal prijať ani ohraničenosť Ninivčanov³¹, viesť s Pánom dialóg o zľutovaní nad mestom (vv. 4.9-11) a stať sa prostredníkom milosrdenstva tým, ku ktorým bol poslaný.

Pojem *dokonalý, celistvý* (דַּקְדָּקָה ;דָּק) bezprostredne aplikovaný na Pána v Biblii nenachádzame (porov. Jób 37,16)³². Pánovo milosrdenstvo však nie je potrebné odvodzovať od jeho integrity, lebo v celých dejinách spásy sa uvádza ako jeho dominantný atribút. Ak však *integritu* rozumieme aj v zmysle harmonickej súčinnosti základných psychologických procesov, nájdeme jej symbolicko-antropomorfné vyjadrenie už v Gn 1. Podľa svätopisca Boh nielenže tvorí čiže koná (vv. 4b.7a.16a.17a.21a.25a.27), ale aj vidí, t. j. poznáva

²⁹ V LXX sa pojem *svätosť* a *dokonalosť* človeka najčastejšie interpretuje ako *spravodlivosť*. Zároveň je pojem *spravodlivosť* blízky aj výrazom ako *priamosť, pravosť*. Označuje totiž celistvé zachovávanie všetkých Božích príkazov, a teda aj *bezúhonnosť*, ale aj *spravodlivosť* v perspektíve milosrdenstva (porov. LÉON – DUFOR, *Slovník biblickej teológie*, 1202-1211). Porov. Jób 1,1: ἀληθινός (*pravdivý*), ἄμεμπτος (*bezúhonný*), δίκαιος (*spravodlivý*).

³⁰ V SZ nachádzame aj mnohé ďalšie postavy s postojom milosrdenstva a s modlitbou príhovoru, napríklad: Est 14,3-19; Dan 3,26-45; Jdt 9,2-14 a pod., ktorých integritu Písmo naznačuje morálnou a fyzickou krásou.

³¹ Na náboženskej rovine to môže poukazovať na neintegrovateľnosť vlastnej hriechnosti, čo prekáža osobnému prežitíu Božieho zľutovania. Zrejme preto Jonáš nebol schopný akceptovať ani hriechnosť iných.

³² Až v NZ sa hovorí o dokonalej Božej láske (ἡ ἀγάπη αὐτοῦ ... τετελειωμένη ἐστίν; 1Jn 4,12).

to, čo vykonal (vv. 4a.10b.12b.18b.21b.25b.31a), a hodnotí to ako *dobré* (vv. 4a.10b.12b.18b.21b.25b.31a), čím je vyjadrený jeho pozitívny emotívny postoj³³. Z biblického textu prvého opisu stvorenia je vzhľadom na sedemnásobné vyjadrenie súčinnosti základných psychologických zložiek osoby evidentná plnosť Božej integrity. Jeho absolútna dokonalosť sa navonok prejavuje aj veľkoleposťou celého stvorenia. Plnosť Božej integrity je zárukou jeho dokonalej konzistencie, a tým aj stálosti jeho milosrdného postoja v čase a priestore čiže – poetickými slovami Biblie – večnosti jeho milosrdenstva³⁴.

Božia integrita presahuje ľudské chápanie a skúsenosť a v Písme je vyjadrovaná časť opísom nielen súčinnosti Pánovho dokonalého poznávania a konania, ale aj synergiou s jeho emóciami. K najvzácnejším a v mravnom zmysle najvyšším Pánovým emóciám v SZ patrí *zľutovanie* (מִחֲמַדָּה od מַחַדָּה – *materské lono*), ktoré následne môže byť sprevádzané aj opísom jeho milosrdného postoja a konania (דַּחֲמָה) čiže skutkami konkretizovaným zľutovaním. Božie zľutovanie a milosrdenstvo s človekom už v SZ najplnšie vyjadruje nielen Božiu dokonalosť, ale nakoniec i jeho svätosť.

3 Integrita osoby a jej milosrdenstvo v Novom zákone

Božiu transcendentálnu inakosť čiže svätosť, ktorú SZ vymedzuje iba na Pána, nachádzame v NZ privlastnenú Ježišovi hneď pri jeho zvestovaní: „A preto aj dieťa bude sa volať *svätým* (ἅγιον), bude to Boží Syn“ (Lk 1,35b; porov. Mt 1,18)³⁵. O Ježišovej, podobne ako SZ o Pánovej dokonalosti čiže integrite, sa evanjeliá priamo nevyjadrujú. V Liste Hebrejom, ktorý sa vyznačuje vzácnou integráciou ľudských a božských atribútov Ježiša, však nachádzame o nej svedectvo: „A keď dosiahol dokonalosť“ (καὶ τελειωθεὶς; Heb 5,9), a to práve

³³ Porov. DUBOVSKÝ, *Genesis*, 84. Zároveň je v Gn 1 vyjadrená aj neoddeliteľná súčinnosť Pánovho poznávania, cítenia a konania. K jeho konaniu sa môže priradiť i sloveso *povedal* (vv. 3.6.9.11.14.20.24.26.28.29), ktoré je u Pána zároveň skutkom.

³⁴ Božie milosrdenstvo je až 41-krát motívom chvály a oslavy Pána v mnohých liturgických textoch formuláciou „lebo jeho milosrdenstvo trvá naveky“ (יְיָ לְעוֹלָם לְדוֹר וָדוֹר; porov. napr. Ž 118,1). Aj Božia dobrota vyjadrená slovami „lebo Pán je dobrý“ v spojitosti s preukazovaným milosrdenstvom je v hebrejskej poézii častým motívom pre oslavu a chválenie Pána.

³⁵ Ježišovu svätosť dosvedčuje aj Peter (Jn 6,69), ba i démoni (Lk 4,34; Mk 1,24).

cez prijaté utrpenie. Integritu Ježiša ako dokonalého obrazu Boha znovu nastoľujú novozákonné spisy (2Kor 4,4; Kol 1,15; Hebr 1,3; porov. 1Kor 2,6)³⁶.

Okrem týchto konkrétnych, slovné vyjadrených indikácií o Ježišovej dokonalosti, vo všetkých evanjeliách sa nachádza mnoho svedectiev o jeho výnimočnej osobnostnej konzistencii v záťažových situáciách, ktorá potvrdzuje integritu jeho osoby aj z prirodzeného hľadiska³⁷. V evanjeliách sa poukazuje aj na mimoriadnu Ježišovu schopnosť decentralizácie, ktorá sa prejavovala kognitívnou a emotívnou empatiou³⁸. Jeho eminentnú schopnosť zľutovania dosvedčujú všetci synoptici priamo v Ježišovom prejave voči núdznym³⁹. Evanjeliá dokumentujú Ježišovo autentické poznávanie, konanie i emócie v ich synergii, na ktorú ukázkovo upozorňuje Lukáš pri udalosti vzkriesenia naimského mladíka (Lk 7,11-17). Ježišova decentralizácia sa prejavila kognitívnou empatiou (v. 13a: *uvidel* – ἰδὼν)⁴⁰ spolu s emotívnou empatiou (v. 13b: *bolo mu ľúto* – ἐσπλαγχνίσθη) čiže empatiou, ktorá „videla“, t. j. poznala a zároveň chápala a mala emotívnu účasť na celkovej situácii matky – vdovy⁴¹. Synergia kognitívnej a emotívnej zložky empatie podnietila Ježiša k milosrdnému postojú (v. 13c) a skutku slovom, ktoré malo nadprirodzenú moc (v. 14: *povedal* – εἶπεν).

Rovnakú synergiu kognitívnej a emotívnej zložky empatie (ἰδὼν – ἐσπλαγχνίσθη) spolu s aktívne prejavovým súcitom u Ježiša nepriamo dosvedčujú aj kľúčové podobenstvá z Lukášovho evanjelia o milosrdnom Samaritánovi (Lk 10,30-37; porov. v. 33b) a márnoträtom synovi (15,11-32;

³⁶ Porov. JANČOVIČ, Dar stvorenia, 42-54.

³⁷ Napríklad u Lukáša: 2,41-50; 4,16-30; 8,1-3; 9,51, ale aj v sporoch s farizejmi a zákonníkmi a napokon vo všetkých udalostiach Ježišovho umučenia a smrti (porov. KRÁĽOVÁ, *Integrálna evanjelizácia*, 102-108).

³⁸ Ježišova decentralizácia sa prejavuje aj v extrémnych situáciách umučenia (napr. Lk 23,28) a smrti (Jn 20,26-27).

³⁹ Porov. Mt 9,36; 14,14; 15,32; 18,27; 20,34; Mk 1,41; 6,34; 8,2; 9,22; Lk 7,13. Sloveso *zľutovať sa* (σπλαγχνίζομαι) používa Matúš a Marek až na jednu výnimku (Mk 1,41) voči skupine ľudí, zatiaľ čo Lukáš ho používa vždy vo vzťahu k jednotlivkej osobe. Vo vtedajšej dobe sa toto sloveso používalo na označenie nežnej láskavosti Boha voči ľuďom. Zodpovedá významu hebrejského koreňa חרר (Ex 33,19), „ktoré vo forme prídavného mena חררר definuje samotného Boha“. DUBOVSKÝ, *Marek*, 166.

⁴⁰ Božie empatické divanie sa (הִשָּׁרַף; הִשָּׁרַף) má bohatú starozákonnú konotáciu.

⁴¹ Bosetti nazýva Ježišovo zľutovanie hlbokým vnútorným citom s terapeutickou energiou (porov. BOSETTI, Luca evangelista della misericordia, 69).

porov. v. 20b)⁴². Obidve sú jedinečným vyjadrením Ježišovho a zároveň Otcovho milosrdenstva voči núdznemu či hriešnemu človeku⁴³.

Lukáš zachytil jednotu Ježišovej kognitívnej a emotívnej empatie čiže jeho zľutovanie aj v závere verejnej činnosti pri plači nad Jeruzalemom (Lk 19,41-44; ἰδὼν – ἔκλαυσεν; v. 41). Vrcholom Ježišovho milosrdného postoja je jeho odpúšťajúca modlitba príhovoru na kríži: „Otče, odpusť im, lebo nevedia, čo robia“ (23,34), vzápätí konkretizovaná prísľubom raja kajúcemu lotrovi (23,43). Ježiš Kristus je tak nielen najdokonalejším prostredníkom medzi Bohom a ľuďmi (porov. 1Tim 2,5), ale i vteleným obrazom Otcovho milosrdenstva⁴⁴.

V Ježišovom učení, okrem odporúčania dokonalosti zástupom v Matúšovom evanjeliu: „Buďte dokonalí...“ (Mt 5,48), sa evanjeliá vracajú k integrite iba pri bohatom mladíkovi (19,16-22). Tento mladík sa pre Ježišovu ponuku k integrite: „Ak chceš byť dokonalý“ (εἰ θέλεις τέλειος εἶναι; v. 21) neotvára, nemá dostatočnú lásku k Ježišovi (decentralizácia) ani pochopenie a súcit (empatia) k chudobným, ktorým by rozdal svoj majetok (v. 22)⁴⁵.

⁴² Porov. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 408-409, 612.

⁴³ Lukáš v porovnaní s Markom a Matúšom zámerne vynecháva sloveso σπλαγγίζομαι tam, kde ho použili synoptici, aby ho dal do centra pozornosti pri vzkriesení naimského mladíka a vo svojich kľúčových podobenstvách. Okrem Ježišovho súcitu, ktoré je v evanjeliu potvrdené i slovne, vlastne celé jeho účinkovanie je motivované zľutovaním. Milosrdenstvo voči človeku je motívom nielen jeho uzdravovania a ostatných zázrakov, ale aj jeho vyučovania a viac-menej evidentne je najčastejšou hlavnou myšlienkou jeho podobenstiev (porov. Lk 7,41-42; 10,30-37; 13,6-9; 15,8-10; 15,11-32; 18,1-8; 18,9-8). Rovnako možno postoj milosrdenstva vnímať v Ježišových vzťahoch: odpustenie kajúcej žene (7,36-50), milosrdenstvo voči nepohostinným Samaritánom (9,52-56), ústretovosť voči Zachejovi (19,1-10). Porov. KRÁĽOVÁ, *Integrálna evanjelizácia*, 119.

⁴⁴ „Jeho predobrazom je Mojžiš, hovoriaci s Bohom z tváre do tváre, ktorý ho však nesmel vidieť. No Ježiš z lona Boha Otca prináša o ňom zvesť (porov. Jn 1,18) a zároveň stelesňuje Božie milosrdenstvo a odpúšťanie. Ježišove slová a skutky ponúkajú človeku účinný korektív, očisťujúci falošné predstavy a pohľady na Boha. Evanjelium SZ, vyjadrené v Ex 34,6-7, sa stáva v Ježišovi reálne dostupnou a neodvolateľnou dobrou zvesťou, večne platnou už nielen pre židovský ľud, ale univerzálne pre všetkých ľudí. Kontinuita SZ a NZ v kľúčovej téme milosrdenstva prozreteľnosťne tkvie v osobe Ježiša Krista“ (JANČOVIČ, *V srdciach sa vrátili do Egypta*, 275-276). Pre Lukáša je milosrdenstvo dokonalosťou Božej podstaty (SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, 358-365).

⁴⁵ Naopak Mária, prvá učeníčka, prejavuje súcit voči novomanželom, ktorým sa minulo víno (Jn 2,1-10). Jej oslovenie Ježiša (v. 3) je prvou, mimoriadne účinnou modlitbou príhovoru učeníčky NZ.

Napokon v Matúšovom evanjeliu nachádzame dvakrát výzvu „Milosrdenstvo chcem a nie obeť“ (ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν; Mt 9,13; 12,7; porov. Oz 6,6) a blahoslavenstvo *milosrdných* (οἱ ἐλεήμονες; 5,7). Lukášovské: „Buďte milosrdní...“ (Γίνεσθε οἰκτίρμονες...; Lk 6,36) je v dynamickom súzvuku s príkazom zákonníkovi, ktorému Ježiš rozprával príbeh o milosrdnom Samaritánovi: „Choď a rob aj ty podobne!“ (10,37). Podľa Ježiša ak bude zákonník konať milosrdne, bude „milovať bližného ako seba samého“ a zároveň Boha „z celého svojho srdca, z celej svojej duše, zo všetkých svojich síl a z celej svojej mysle“ (v. 27)⁴⁶. Tak splní zákon a bude dokonalý (vv. 25,26; porov. Rim 13,8). Alebo naopak, ak bude zákonník milovať Boha integrálne a odpúta sa dostatočne od seba, bude môcť byť prostredníctvom súcitu a milosrdenstva aj bližným.

V praxi prvotnej Cirkvi sa prví kresťania začali označovať ako svätí. Lebo tí, ktorých si Boh vyvolil, majú byť tiež svätí účasťou na Kristovej svätosti, totožnej so svätosťou Boha (porov. Jn 17,19)⁴⁷. Podobne ako o Ježišovej integrite v evanjeliách, tak ani o integrite jednotlivých učeníkov sa v NZ nehovorí. O smerovaní prvých učeníkov k integrite však môžeme uvažovať jednak na základe ich osobnej konzistencie v prenasledovaniach rôzneho druhu, ale aj na základe schopnosti zľutovania vo forme konaného milosrdenstva, odpúšťania alebo modlitby príhovoru⁴⁸. Pre ilustráciu môžeme spomenúť dve typické postavy.

Pri diakonovi Štefanovi, ktorý obsluhoval chudobných (Sk 6,5; porov. Lk 10,37), vydáva Lukáš niekoľkonásobné svedectvo o jeho *plnosti* (πλήρης), jednak vo viere a v Duchu Svätom (Sk 6,5), a tiež v milosti a sile (v. 8). Ďalej dokumentuje jeho hrdinskú konzistenciu pred veľradou (7,2-58) a pri kameňovaní (v. 59), s vrcholným prejavom milosrdenstva v prosbe za

⁴⁶ Vzhľadom na základné psychologické zložky osoby by sme príkaz lásky mohli interpretovať: milovať Boha z celej svojej mysle, t. j. kognitívne, z celého svojho srdca, t. j. emotívne, zo všetkých svojich síl, t. j. konatívne, a z celej svojej duše, t. j. spirituálne v zmysle spolupráce s milosťou. Na rozdiel od Dt 6,5 v NZ už nachádzame rozlišovanie srdca a mysle, čo bolo starozákonnému mysleniu cudzie a je výsledkom vplyvu helenizmu.

⁴⁷ Najprv sa prívlastok *svätý* dával členom prvotného spoločenstva v Jeruzaleme (Sk 9,13), potom sa šírilo na bratov v Júdsku (Sk 9,31-41) a konečne na všetkých veriacich (Rim 16,2). Porov. Sk 24,16; 1Kor 1,8; Ef 1,4; 5,27; Flp 1,10; 2,15; 3,6; Kol 1,22; 2Pt 3,14; Hebr 1,24; Zjv 14,5.

⁴⁸ Apoštoli, hneď na začiatku svojho poslania po Ježišom nanebovstúpení, prejavujú zľutovanie pri uzdravení chromého (Sk 3,1-10), alebo uzdravení Eneáša (9,32-35), či vzkriesení Tabity (9,36-41).

nezapočítanie hriechu svojim katom, ktorá zahŕňa aj jeho osobné odpustenie (v. 60)⁴⁹.

Aj Pavol, vedomý si svojej nehotovosti, ale i zacielenosti k integrite: „nie že by som už bol dokonalý, ale bežím“ (Ὁὐχ ὅτι [...] ἤδη τετελείωμαι, διώκω δὲ ...; Flp 3,12), ju dosvedčuje svojim autentickým úsilím napredovať. Rovnako aj integráciou vlastnej slabosti, ktorú nazýva ostňom (2Kor 12,7). Vzhľadom na osobnú konzistenciu sa vyznačoval vytrvalou neohrozenosťou napriek množstvu prežitých utrpení, ktoré spájal s odpúšťaním (porov. 2Kor 4,8-10; 11,23-28). Voči trpiacim prejavoval nadštandardnú kognitívnu a emotívnu empatiu, ktorej sa stal autentickým učiteľom (Rim 12,15). Zvlášť List Rimanom dosvedčuje aj jeho heroickú zástupnú modlitbu v prospech židovských bratov (9,3; porov. 10,1).

4 Vzájomný vzťah integrity a milosrdenstva v kánone

Prvým sledovaným znakom nadobúdania autentickej integrity z *psychologického hľadiska* bola konzistencia protagonistov dejín spásy v záťažových situáciách. Všetky vyššie uvedené biblické postavy prejavovali nadpriemernú psychickú zdatnosť v rôznych ťažkostiach, ktorú podmieňovalo ich napredovanie v integrite. Aspoň čiastočne sa u nich mohla dokumentovať decentralizácia od seba samých vo forme kognitívnej a emotívnej empatie, prejavujúcej sa zľutovaním. Synergiu autentického poznávania, emócií a konania realizovali formou aktívneho súcitu čiže milosrdenstvom. Dôležitou súčasťou ich integračného procesu bolo kognitívne a emotívne prijatie vlastnej identity, vrátane ohraničeností.

Súčasný náboženský chápanie milosrdenstva je zvyčajne späté s odpustením previnení. Ako sme videli, biblické poňatie milosrdenstva je omnoho širšie. Okrem odpúšťania je zamerané predovšetkým na aktívnu pomoc núdznemu v akejkoľvek podobe, vrátane príhovoru pred Bohom. Podľa jednotlivých textov z rôznych častí kánona je evidentný vzájomný vzťah milosrdenstva a integrity osoby aj z *biblicko-antropologického hľadiska*. Tam, kde sa u postavy prejavilo napredovanie v celistvosti, konštatoval sa u nej aj predpoklad pre zľutovanie a následne i pre milosrdný postoj. Kľúčovú pozíciu v ich milosrdnom postoji a konaní zohrával súcit čiže ľútostivé srdce. Práve

⁴⁹ Táto modlitba Štefana s prosbou o odpustenie pre neveriacich v Ježiša je inšpirovaná Ježišovou modlitbou na kríži (Lk 23,34).

zľutovanie, ako opak biblického výrazu *tvrdosť srdca*, sa javí križovatkou mravného rozhodovania a konania človeka a formuje osobu k mravnej bezúhonnosti čiže dokonalosti. Takýto súcit sa vo vrcholnej miere konštatuje u Ježiša, ktorý svojím vtelením zjavil tvár Otcovho zľutovania a milosrdenstva.

Podľa Apoštola „celé Písmo je Bohom vnuknuté a užitočné [...] na výchovu v spravodlivosti, aby bol Boží človek dokonalý a pripravený na každé dobré dielo“ (2Tim 3,16-17). Dejiny spásy, počnúc Noemom, Abrahámom, Mojžišom až po Pavla v NZ, dosvedčujú, že Pán od počiatkov pozýval k dialógu a k spolupráci na svojom diele milosrdenstva aj človeka. Ukazujú, že autenticky dokonalým je milosrdný človek, a zároveň že milosrdenstvo je najlepším prejavom, ba dušou dokonalosti. Milosrdenstvom si človek najviac zachováva a prehľbuje svoju ľudskú dôstojnosť a znovu dosahuje vykúpenú integritu Božieho obrazu a podoby (Gn 1,26). Človek na ceste k osobnej integrite sa otvára pre celistvé napĺňanie príkazu lásky (Dt 6,5; Lk 10,27) a zároveň láska, prameniaca zo súčinnosti autentického poznávania a cítenia a prejavená mravným konaním, je kľúčovou integratívnou silou osoby, a tým aj východiskom a podmienkou jej schopnosti milosrdenstva.

Zo sledovaných biblických textov je zrejmé, že milosrdenstvo je božská aj ľudská dokonalosť, svätosť v zmysle dokonalej lásky. Božie milosrdenstvo sprevádza celé dejiny spásy a vďaka ľudskej krehkosti, ktorá ho roznečuje, trvá naveky (Ž 136; 118; porov. Júd 21). Integrácia vlastnej krehkosti umožňuje človeku nielen účasť na Božom milosrdenstve, ale podľa Ježišovho odporúčenia: „Buďte milosrdní...“ aj jeho odovzdávanie, aby sa Otcovo milosrdenstvo mohlo zjavovať a bolo večné i skrze človeka⁵⁰.

⁵⁰ Lk 6,36; porov. Mt 25,34-40.

Zoznam použitej literatúry

- BOSETTI, Elena M.: Luca evangelista della misericordia. In: Alberto Valentini et al.: *Luca – alcuni percorsi. Atti de “Le giornate del vangelo” a cura del CAB diocesi di Carpi*, Reggio Emilia: Edizioni San Lorenzo, 1998, 67-83.
- CLARK, Gordon R.: *The word Hesed in the Hebrew Bible* (JSOTSup 157), Sheffield: Academic Press, 1993.
- DECETY, Jean – ICKES, William: *The Social Neuroscience of Empathy*, Massachusetts: Institute of Technology, 2009.
- DUBOVSKÝ, Peter (ed.): *Genesis* (KSZ 1), Trnava: Dobrá kniha, 2008.
- DUBOVSKÝ, Peter (ed.): *Marek* (KNZ 1), Trnava: Dobrá kniha, 2013.
- GIUNTOLI, Federico: Večné Dávidove protirečenia, *StBiSl* 6 (2014) 23-40.
- CHILDS, Brevard S.: *Biblical Theology of the Old and New Testament. Theological Reflection on the Christian Bible*, Augsburg: Fortress Press, 1993.
- FARKAŠ, Pavol: Personalistický rozmer integrity ľudskej osoby v biblickom texte. In: Ján Letz – Mária Raisová – Andrej Démuth (eds.): *Za personalistickú kultúru*. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie Katedry filozofie, konanej dňa 23. septembra 2004 na Filozofickej fakulte Trnavskej univerzity v Trnave (Acta Philosophica Tyrnaviensia 9), Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, 2004, 11-19.
- HROBOŇ, Bohdan: *Imago Dei* ako proces posväcovania sa. Náčrt starozmluvného chápania stvorenia človeka ako Božieho obrazu. In: Mária Kardis (ed.): *Biblia a morálka*. Zborník prednášok z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou konanej v rámci projektu „Biblické dni“ 25. októbra 2010, Prešov: Prešovská univerzita, 2011, 174-176.
- JANČOVIČ, Jozef: „*V srdciach sa vrátili do Egypta*“ (Sk 7,39). *Exegeticko-teologická analýza perikopy Ex 32–34 s využitím kánonického prístupu* [dizertačná práca], Bratislava: RKCMBF UK, 2008. [online]. [cit. 2014-06-29]. Dostupné na internete: <https://stella.uniba.sk/zkp-storage/dpg/dostupne/RK/2009/2009-RK-GwSLyh/2009-RK-GwSLyh.pdf>.
- JANČOVIČ, Jozef: Dar stvorenia a jeho morálne implikácie. In: Mária Kardis (ed.): *Biblia a morálka*. Zborník prednášok z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou konanej v rámci projektu „Biblické dni“ 25. októbra 2010, Prešov: Prešovská univerzita, 2011, 42-54.
- JANČOVIČ, Jozef: Kánonický prístup, podporné inštrumentárium tézy *Božie slovo – duša teológie*, *AFTUCB* 10 (1/2013) 2-19.
- JERVIS, Giovanni: *Psicologia dinamica*, Bologna: Il Mulino, 2001.
- KASPER, Walter: *Milosrdenstvo. Základný pojem evanjelia – kľúč ku kresťanskému životu*, Trnava: SSV, 2015.
- KING, Paul W.: *Climbing Maslow's Pyramid*, Leicester: Matador, 2009.
- KRÁĽOVÁ, Dagmar: *Integrálna evanjelizácia v Evanjeliu podľa Lukáša* [nepublikovaná dizertačná práca], Bratislava: RKCMBF UK, 2012.
- KRÁĽOVÁ, Dagmar: *Oči všetkých sa upreli na neho. Náčrt integrálnej evanjelizácie v Lukášovom evanjeliu*, Ružomberok: KBD, 2013.
- LÉON – DUFOUR, Xavier a kol.: *Slovník biblickej teológie*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1990.

- MAGNA, Paola: Dalla perfezione alla integrazione, *Tredimensioni* 3 (2006), Roma: Istituto superiore per formatori, 2006, 55-63.
- NAKONEČNÝ, Milan: *Lidské emoce*, Praha: Academia, 2000.
- NOVOTNÝ, Adolf: *Biblický slovník*, Praha: Kalich, 1956.
- OMDAHL, Becky Lynn: *Cognitive Appraisal, Emotion, and Empathy*, New York: Psychology Press, 2014.
- PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi. Prejav Jeho Svätosti pápeža Jána Pavla II. a dokument Pápežskej biblickej komisie. Z talianskeho originálu Interpretazione della Bibbia nella Chiesa* preložilo Katolícke biblické dielo, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie: Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1995.
- RALPHS, Alfred – HANHART, Robert (eds.): *Septuaginta. Editio altera*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- ROSSÉ, Gérard: *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma: Città Nuova Editrice, 2006.
- ŘÍČAN, Pavel: *Psychologie náboženství a spirituality*, Praha: Portál, 2007.
- SANDERS, James A.: *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism*, Augsburg: Fortress Pub, 1984.
- SCHÜRMAN, Heinz: *Das Lukasevangelium*, Freiburg: Herder, 1969.
- STEVANI, Milena: La dimensione evolutiva della capacità di empatia, *RSEd* 34 (3/1996) 347-372.
- STEVANI, Milena: *Per una vita religiosa oltre le dicotomie*, Roma: LAS, 1994.
- ŠTRBA, Blažej: Lútostivý a milostivý Boh. Komparácia slovenských prekladov niektorých charakteristík Boha s ich hebrejským originálom, *StBiSl* 7 (2015) 22-59.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*, Rím: SÚSCM, 1995.
- THORNE, Brian: *Carl Rogers*, Los Angeles: Sage Publications, 2013.
- TIŇO, Jozef: Človek z pohľadu biblickej antropológie, *RaN* 1 (1/2003) 88-97.
- TIŇO, Jozef (ed.): *Exodus* (KSZ 3), Trnava: Dobrá kniha, 2013.
- TROJAN, Kazimierz: *Potrzeby psychiczne i wartości oraz ich implikacje religijne*, Krakow: Wydawnictwo WAM, 2007.
- TRSTENSKÝ, František: Téma Božieho Milosrdenstva na stránkach Svätého písma. In: Kongregácia sestier Matky Božieho Milosrdenstva: *Prvý kongres apoštolov Božieho Milosrdenstva na Slovensku*. Prednášky 9. – 11. september 2010. Téma „Boží dar pre naše časy“, Čierny Balog, Košice: Harlequin, 2010, 13-28.
- VERGOTE, Antoine: *Psychologie religieuse*, Bruxelles: Carles Dessart, 1966.
- WOJTYLA, Karol: *Perché l'uomo. Scritti inediti di antropologia e filosofia*, Milano: Arnoldo Mondadori editore S.p.A., 1995.

Zhrnutie

Štúdiá ponúka príspevok k objasneniu korelácie kľúčových biblických pojmov dokonalosti a milosrdenstva, ktoré sa konvenčne chápu izolovane. V kánonickej perspektíve najprv skúma uplatňovanie pojmu integrity u konkrétnych biblických postáv. Následne zhodnocuje otvorenosť danej postavy pre milosrdenstvo a použitím všeobecných kategórií psychológie (konzistencia, empatia, aktívny súcit) zvažuje predpokladanú koreláciu integrity a milosrdenstva. Synchronná lektúra vybraných biblických textov ukázala, že milosrdné konanie je v biblickej antropológii, podobne ako v psychológii, podmienené integritou osoby. Z toho vyplýva, že autentické nasledovanie Božieho milosrdenstva predpokladá proces integrácie čiže vnútornú celistvosť, ktorej súčasťou je kognitívne a emotívne prijatie vlastnej ohraničenosti.

Kľúčové slová: integrita, milosrdenstvo, empatia, biblické postavy, kánon.

Summary

The study contributes to the debate about the correlation of key biblical concepts of perfection and mercy that are conventionally understood in isolation. The application of the concept of integrity to selected biblical characters is initially studied from the canonical perspective. Subsequently, the openness of the given character to mercy-showing is evaluated with the aid of general categories of psychology (consistency, empathy, active sympathy), and an assumed correlation of integrity and mercy is considered. The synchronic reading of biblical texts shows that the action of mercy in biblical anthropology, as in psychology, is conditioned by the integrity of the personality. Authentic imitation of God's mercy requires the process of integration, inner wholeness, with the cognitive and emotive acceptance of own limitation.

Keywords: integrity, mercy, empathy, biblical characters, canon.

Dagmar Kráľová FMA
Kremnická 17
917 01 BRATISLAVA
Slovakia
dasa.fma@gmail.com

ABSTRAKTY A RECENZIE

*Abstrakty***Biblica 95 (2014)¹**

(č. 3) 321-346: **P. Dubovský: Why Did the Northern Kingdom Fall According to 2 Kings 15?** Pád Samárie a severného Izraelského kráľovstva bol výsledkom viacerých sociálno-politických a ekonomických faktorov. Autor článku rozpoznáva v 2Kr 15 komplexnú dynamiku, ktorá viedla k asýrskej invázii: štyri vládne prevraty, konšpirácie medzi aristokraciou, spory medzi kmeňmi a mestami, oslabená kráľovská moc, krutosť vládcov, extrémne vysoký tribút, pretrhnutie vzťahov s Júdskom. Novšie asyriologické štúdie upravujú pohľad na spôsob invázie Asýrčanov, ktorí nedobýjali postupným vojenským ťažením, ale vyvolávaním a využívaním lokálnych prevratov a nestability.

347-370: **J. Burnight: Does Eliphaz Really Begin ‘Gently’? An Intertextual Reading of Job 4,2-11.** Vo všeobecnosti sa začiatok Elifazovej reči (Jób 4,2-11) pokladá za chválu Jóba, ktorá až neskôr prerastie do výčítiek a obvinení. Burnight však ponúka odlišné chápanie tohto nejednoznačného hebrejského textu: celá stať je vyčítavou odpoveďou na Jóbovo sťažovanie si v 3,20-26. Elifaz chce dokázať, že Jób si zapríčinil utrpenie vlastným konaním.

371-387: **M. Rastoin: Cléophas et Lydie: un ‘couple’ lucanien hautement théologique.** Lukáš využíva v Lk a Sk literárnu techniku zvanú „synkrisis“, t. j. analógiu medzi postavami. Takúto analógiu vidí Rastoin medzi postavou Kleopasa (Lk 24,13-33) a Lýdie (Sk 16,13-15). Obe postavy sú uvedené menovite a po dlhšom rozhovore naliehajú (παραβιάζομαι) na hlavného aktéra (Ježiš/Pavol), aby zostal s nimi. Napokon v posvätnom úkone (lámanie chleba/krst) sa obidvom otvárajú (διανοίγω) srdcia/oči.

388-404: **M. Reasoner: The Redemptive Inversions of Jeremiah in Romans 9–11.** Kniha proroka Jeremiáša nie je pre svätého Pavla zvyčajným zdrojom citácií. Napriek tomu Reasoner identifikuje viaceré motívy z Jer v Rim 9-11: Božia dôveryhodnosť, modlitby za Izrael, odvrhnutie a pád, prvotiny, olivovník, hlinené nádoby, Božie zmilovanie sa nad

¹ Prístupné na <http://www.bsw.org/biblica/vol-95-2014/> [cit. 2015-07-15].

jeho ľudom. Pavol necituje Jer (asi okrem Rim 11,27), ale využíva tieto motívy v obrátenom zmysle – kým v Jer sú súčasťou obžaloby Izraela, v Rim slúžia ako opis Božieho plánu spásy.

405-423: **L. Stolz: Das Einführen des Erstgeborenen in die 'oikoumene' (Hebr 1,6a).** Verš z Hebr 1,6a („A znova, keď uvádza prvorodeného na svet...“) ponúka viaceré možnosti interpretácie. Stolz zvažuje, nakoľko môže ísť o predstavenie Syna po stvorení sveta alebo o vtelenie, krst či vyvýšenie, resp. o parúziu. Kontext listu, gramatika, väzba (ὄταν + aor. konj. εἰσαγάγη pre *futurum exactum*), lexikálne významy slov οἰκουμένη a πρωτότοκος ho vedú k záveru, že tento začiatok verša hovorí o Kristovom druhom príchode.

Animadversiones

424-427: **K. Kirchmayr: Die Bedeutung von 666 und 616 (Offb 13,18).** Rukopis P. Oxy LXVI 4499 a Ireneus udávajú ako číslo šelmy 616 namiesto známeho 666. Kirchmayr analyzuje číselné hodnoty a gematriu týchto čísel. Obidve sú opodstatnené a ich hodnoty sú zhodné s gematriou tetragramu: v šestkovej sústave 666 nadobúda podobu 11°06' a jeho súčet 17 odpovedá šestkovému súčtu JHWH (5+6)°(5+1)'. Podobne, súčet čísla 616 v šestkovej sústave (10°16', súčet = 26) korešponduje so súčtom J(10)+H(5)+W(6)+H(5).

(č. 4) 481-497: **N. Na'aman: Jebusites and Jabeshites in the Saul and David Story-Cycles.** Jeruzalem je v Sdc a v 2Sam predstavený ako mesto Jebuzejcov – skupiny predizraelských kanaánskych národov. Na'aman rekonštruje pôvod tohto ľudu na základe biblických svedectiev, archeológie a toponymických záznamov starovekého Blízkeho východu. Jebuzejci tvorili podľa jeho názoru západosemitský pastiersky klan benjamínskeho kmeňa, ktorý sa rozdelil do okolia Jeruzalema a Jabeš-Gileádu. Biblický historiograf, aby legalizoval Dávidovo dobytie Jeruzalema (pevnosť Šaulovho kráľovstva), charakterizoval Jebuzejcov ako cudzí národ.

498-523: **T. D. Cudworth: The Division of Israel's Kingdom in Chronicles: A Re-examination of the Usual Suspects.** Autor 1–2Krn opisuje dejiny Izraela a Júdu z hľadiska chrámového kultu. Pretože kráľ Šalamún postavil chrám, jeho nedostatky, známe z 1Kr, sú zamlčané. Cudworth diskutuje s komentátormi 1–2Krn (Japhet, Klein, Williamson a i.) o dôvodoch, prečo bola monarchia rozdelená. Kronikár pripisuje vinu za rozdelenie v prvom rade Roboamovi, lebo odmietol žiadosť Izraela o uľahčenie prác v 2Krn 10.

524-545: **H. Bezzel: Der Prophet als Bleilot. Exegese und Theologie in Amos 7.** V treťom Amosovom videní Pán stojí na „olovenom múre“ (על-הומת אנה) a v ruke má „olovnicu“ (אנה). Bezel analyzuje nejasný význam אנה (olovo, olovnica) a verše Am 7,10-17 pokladá za midraš k tomuto videniu. Amos v 7,14 odhaľuje svoju identitu a s termínom אנה v 7,9 korešponduje trojité Amosovo אנה – týmto sa prorok nepriamo predstavuje ako Božia „olovnica“.

546-569: **S. Schapdick: Der gebundene Starke (Mk 3,27) als markinisches Programm einer Umwertung der Werte.** Ježišove slová: „Nik nemôže vniknúť do domu silného človeka a ulúpiť mu veci...“ (Mk 3,27) sú dané do súvisu s úspešným exorcizmom a s výčitkou, že Ježiš je spojencom Satana (Mk 3,22). Schapdick analyzuje štruktúru a kontext 27. verša. Ježišovo počínanie nazýva „násilným aktom proti Satanovi“ a dáva ho do súvisu s Ježišovým procesom a so soteriologickým smerovaním Ježišovho pôsobenia.

570-588: J. C. Tam: When Papyri and Codices Speak: Revisiting John 2,23-25.

Posledné tri verše druhej kapitoly Jánovho evanjelia hovoria o tom, že Ježiš „vedel, čo je v človeku“. Mnohí komentátori tieto verše pokladajú za úvod k stati o Nikodémovi v tretej kapitole. Avšak Tam ukazuje na manuskriptoch P⁷⁵, א, A, B, W, ako sú verše 2,23-25 vizuálne oddelené od tretej kapitoly, a rozpoznáva v nich autorovu antiklimatickú poznámku k otázke viery v 1,35-2,22.

*Animadversiones***589-601: Yoo-ki Kim: The Agent of hesed in Naomi's Blessing (Ruth 2,20).**

Noemí v Rút 2,20 žehná slovami: ברוך הוא ליהוה אשר לא-עזב חסדו את-היהיים, pričom zostáva otázkou, kto je podmetom vedľajšej vety: „...ktorý nezanedbal svoje milosrdenstvo voči živým a mŕtvym“. Kim na základe syntaktickej analýzy a súvislosti v Rút prichádza k záveru, že Boaz je tým, kto preukázal *hesed* aj voči zosnulým členom Noeminej rodiny.

Jaroslav Mudroň SJ
Kostolná 1
P. O. Box 173
814 99 Bratislava

Liber Annus LXIII (2013)²

9-44: **Valerio Barbieri: La linguistica testuale applicata alla Vulgata: le parti narrative di Gn 37-50.** Valerio Barbieri sa v tejto štúdií zaoberá aplikáciou textovej lingvistiky na Vulgátu. Model textovej lingvistiky podľa H. Weinricha aplikoval na biblickú hebrejštinu Alviero Niccacci. Predložený článok, ktorý je súhrnom širšej práce V. Barbieriho, sa zameriava na aplikovanie tejto teórie na latinský systém slovesných časov Vulgáty. Časti Gn 37–50 sú v tejto štúdií skúmané ako ukázkový text. Porovnanie s masoretským textom poukazuje na širokú textovo-lingvistickú zhodu, ktorá sa týka hlavných línií narácie. Aj čo sa týka pozadia, je tam prítomná istá zhoda. Čo sa týka antecedentných/uvádzajúcich konštrukcií, s tými sa Vulgáta zhoduje len na malom stupni. Je to spôsobené faktom, že latinčina nepreukazuje slovesné časy, ktoré sú textovo-lingvisticky ekvivalentné niektorým konštrukciám vlastným hebrejščine.

45-61: Alberto Mello: L'amico-nemico: il Sal 55 nel suo contesto canonico.

V príspevku sa tento taliansky profesor a odborník na žalmy zaoberá témou nepriateľa. Tá sa v Žaltári viackrát opakuje, a to zvyčajne v jednotnom čísle: „môj nepriateľ“, čím vzniká trojuholník, ktorý pozostáva z Boha, žalmistu a nepriateľa. Skutočne ťažkým prípadom je, keď sa z priateľa stane nepriateľ, pretože pred ním je ťažké brániť sa (Ž 41; 101). Tu

² *Liber annus LXIII 2013*, Editor L. Daniel Chrupcała, Milano: Edizioni Terra Santa – Studium Biblicum Franciscanum, 2014. 575 s. ISBN 978-88-6240-219-4, ISSN 0081-8933. Distribúcia exkluzívna – BREPOLS: www.brepols.net. Jednotlivé ročníky, počínajúc rokom 1990, sú dostupné v knižnici Kňazského seminára sv. Františka Xaverského v Badíne.

prichádza na zreteľ Ž 55, ktorý nesie najviac patetické svedectvo žalmov o tejto závažnej situácii a ktorého čítanie v kontexte (Ž 51–55) vrhá svetlo z kanonického uhla pohľadu.

63-85: **Jean Paul René Ondoua Omgba: La facture syntaxico-poétique du Ps 86.** Autor, biblista z afrického Kamerunu, si v tomto článku kladie za cieľ upozorniť na syntax a poetickú krásu Žalmu 86. Tento žalm nie je dostatočne študovaný a odborníkmi je často posudzovaný ako antologická kompozícia bez literárnej a poetickej originality. Skrze štúdium jednotlivých syntaktických foriem Žalmu 86, jeho poetického zloženia a štruktúry, chce autor demonštrovať opačný názor. Autor predstavuje Žalm 86 ako krásne poetické dielo, ktoré odráža stav mysle pravého veriaceho, pre ktorého je Boh jedinečným záchrancom. Imperatívy, ktoré sa v žalme vyskytujú, sú opisom dôverného volania, ktoré pochádza zo srdca čitateľa. Ž 86 je pôvabný a jeho jednota je nespochybniteľná. Jeho koncentrická štruktúra umiestňuje chválu Boha do stredu prosby. Boh je hodný chvály, pretože dáva spásu.

87-115: **Alviero Niccacci: La traiettoria della Sapienza dall'AT a Giovanni, al NT e sviluppi ulteriori.** Uvedená štúdia prezentuje najprv syntézu niekoľkých predchádzajúcich štúdií autora na trajektóriu múdrosti v SZ; od 8. kapitoly Knihy príslovi cez Knihu Jób 28, Sirachovca 1,24 a 51, Barucha 3,9–4,4 až po Knihu múdrosti 9 (§ 1). Autor článku Alviero Niccacci OFM, profesor hebrejčiny a Starého zákona, sa následne zameriava na apokryfné texty, týkajúce sa Boha, ktorý sa zjavuje ako človek (§ 2), a na gnostické mýty o Múdrosti, ktorá prichádza medzi ľudí, ale nie je prijatá a vracia sa do neba (§ 3). Autor ďalej venuje pozornosť Ježišovi ako učiteľovi múdrosti a ako zosobnenej múdrosti v NZ (§ 4), pričom osobitne pozornosť obracia na Jánovo evanjelium – Ježiša ako vtelené Slovo, ktoré sa stáva telom, prebýva medzi ľuďmi a zjavuje Otca (§ 5). Autor sa v článku venuje aj listom sv. Pavla a zvyšku NZ (§ 6) a takisto aj teologickému vývoju v téme múdrosti u cirkevných otcov, stredovekých spisovateľov a moderných autorov (§ 7). V záverečnom pozorovaní sú načrtnuté tri formy Božej inkarnácie danej ľudom, t. j. Stvorenie, Sväté písmo a Eucharistia.

117-136: **Vincenzo Lopasso: Ebed-Melec nella letteratura biblica e giudaica.** V tejto štúdií profesor Lopasso spája biblické a rabínske údaje o Ebed Melechovi – Etiópcovi, ktorý pracoval na dvore kráľa Sedekiáša a ktorý vytiahol proroka Jeremiáša z jamy (Jer 38,7-13). Z tohto dôvodu a pre jeho náboženský postoj mu bola sľúbená záchrana pri porážke svätého mesta (Jer 39,15-18). Na rozdiel od TM, LXX ho prezentuje ako antagonistu, kráľa s polemickou funkciou, vlastnou skôr prorokovi. Počnúc Targumom, ani jeho meno, ani jeho pôvod nie sú jasné. Jeho osoba sa začína pomaly stávať legendárnou a predstavuje tých, ktorí za svoje dobré skutky budú Bohom odmenení nesmrteľnosťou. Na tejto ceste je zaujímavé sledovať všetky kroky a hľadať možné súvislosti medzi rôznymi textami a biblickými pasážami, ktoré mali vplyv na formovanie tradície.

137-156: **Alessandro Coniglio: 'The tabernacle of David that is fallen' (Am 9:11): An Exegetical Study of a Moot Expression.** Alessandro Coniglio OFM v predloženom článku skúma vyjadrenie z 11. verša 9. kapitoly Knihy proroka Amosa. Am 9,11-15 je orákulom útechy. Spomínané orákulum je považované za dodatok k pôvodným proroctvám, pretože hovorí o mesiášskej nádeji dávidovského obnovenia v knihe, ktorá je zameraná na severné kráľovstvo Izraela. Táto štúdia sa sústreďuje na prvé vyjadrenie orákula, zvlášť na zmienku o „padnutej Dávidovej chalupe“. Podľa autora vyjadrenie *Sukkat David*

treba čítať v kontexte bohatých obrazov budov v knihe Amos. Takto sa potom zdá jasným, že nie je dôležité určiť, čo tým myslí prorok (či Jeruzalem, chrám, alebo dávidovskú dynastiu, atď.) Skôr je dôležitejšie pochopiť metaforu dočasnej a krehkej štruktúry (stánku) Dávida v opozícii voči stabilným a pevným budovám v krajinách okolo Júdu (pohanské národy v Am 1 spolu so Samáriou v celej knihe), ako sú: pevnosti, chrámy, domy a tak ďalej.

157-181: **Gregor Geiger: Imperative and waw-Imperative: A Text-Linguistic Description of the Distribution.** Gregor Geiger OFM je profesorom hebrejského jazyka. V tomto príspevku si aplikovaním textovo-lingvistického modelu Weinricha a Niccacciho kladie za cieľ opísať rozdelenie počiatočných imperatívov viet s a bez *waw*. Rozkazovacie vety bez *waw* nájdeme v nasledujúcich textovo-lingvistických prostrediach: na úplnom začiatku nového textu, t. j. novej priamej reči; po iných uvádzacích konštrukciách; na začiatku nového textového oddielu; ako popredné konštrukcie (foreground constructions) tesne pripojené sémanticky a syntakticky k predchádzajúcemu imperatívu. Na druhej strane rozkazovacie vety s *waw* sú poprednými konštrukciami (foreground constructions).

183-196: **Rosario Pierri: Codex B e Nestle-Aland XXVIII a confronto. Il Vangelo di Marco.** Rosario Pierri OFM sa v tomto článku venuje nie tak dávno zverejnenému 28. kritickému vydaniu Nového zákona Nestle-Aland (NA). Autor sa v článku zaoberá pozorovaním a vysvetlením toho, ako NA využíva text Marka z Kódexu B a ako hodnotí a vyberá niektoré čítania. Pritom zároveň uvádza, či ide o *Lectiones singulares*. Na základe zozbieraných údajov autor poukazuje na prípady substitúcie, substitúcie a transpozície, opomenutia, dodatku, transpozície, zhody. R. Pierri neuvádza všetky prípady nezahody a čo sa týka prípadov zhody, obmedzuje sa na príklady, ktoré z dôvodov vonkajšej a vnútornej kritiky predkladajú podnety pre diskusiu. Takéto porovnanie umožnilo osvetliť sériu čítaní, ktoré nie sú uvedené v kritickom aparáte NA, a ďalšie, ktoré sa nachádzajú v Kódexe B. V niektorých prípadoch sa kritériá, zvolené pre čítanie NA, nezadajú jasne a niekedy nie sú úplne koherentné. Je obzvlášť dôležité poukázať na to, že pre tri čítania, prítomné v texte NA, boli navrhnuté alternatívy.

197-245: **Paul N. Anderson: Mark, John, and Answerability: Interfluentiality and Dialectic between the Second and Fourth Gospels.** Vzťah medzi Markom a Jánom, „bi-optickými“ evanjeliami, je jednou z najťažších a najdôležitejších tém biblických štúdií. Aj napriek správny záverom ohľadom vnútrotradičných a medzitradičných vzťahov, jestvuje stále mnoho ďalších názorov, ktoré sú neisté alebo stagnujú. Súhrnná teória vzájomného markovsko-jánovského ovplyvňovania sa snaží urobiť posun ponad jedno-dimenzionálny prameň a redakčno-kritické teórie, a tak identifikuje najmenej šesť etáp vývoja vo vnútri a medzi týmito dvoma tradíciami. Takto sa táto teória snaží čo najlepšie predstaviť zmysel textových podobností a rozdielov spomínaných tradícií. V tomto smere viac než len o prevládajúcich kritických prístupoch sa diskutuje o ďalších iných postupoch, ktoré vedú k posúdeniu Jánovho vzťahu voči Markovi, vzťahu, ktorý vzájomne ovplyvňoval v orálnych fázach ich tradície, ktorý rozšíril a upravil Marka v Jánovej prvej „revízií“ ako „druhého evanjelia“ a ktorý harmonizoval – tak, že záverečná Jánova verzia sa snažila zosúladiť s ostatnými markovskými evanjeliami. A keďže konečná markovská interpolácia zahŕňa jánovský obsah, vzájomné ovplyvňovanie fakticky pokračuje. Dobrú službu celkovej teórii o vzájomnom ovplyvňovaní robí iná teória od Michaila Bakhtina o polyvalentných

dialogizmom, ktorá sa aplikuje tak na historické, ako aj na fiktívne rozprávania a v ktorej reakcia v rámci kognitívnej skúsenosti autorov sa snaží zladit' rozdiely medzi životom a umením. V tomto zmysle pokračujúca história dialektického angažmánu medzi týmito bi-optickými stvárneniami Ježišovho účinkovania odkrýva aj širšie porozumenie Jánových výrazných vzťahov k lukášovskej a matúšovskej tradícii a tie ku tradícii Q a – čo je najdôležitejšie – k ich spoločnej téme: k Ježišovi.

247-274: **Lesław Daniel Chrupcała: E il Signore si voltò. Un tratto lucano dell'agire itinerante di Gesù.** Lesław D. Chrupcała OFM, editor niekoľkých zväzkoch *Liber Annuus*, skúma v článku význam Ježišovho gesta, ktoré je mnohokrát spomenuté v Lukášovom evanjeliu. Je to akt „otočenia sa“ Pána smerom k rôznym osobám, ktoré ho sprevádzajú na ceste. Spomenuté vyjadrenie Lukáš používa sedemkrát (Lk 7,9.44; 9,55; 10,23; 14,25; 22,61, 23,28) a vždy v rovnakom slovesnom tvare (aorist participia στραφείς). Na kompozičnej úrovni je termín vložený do krátkych úvodných narácií a všeobecne má za cieľ zdôrazniť Ježišov výrok alebo pokyn. Domnelo gesto malého významu však oživuje opis. No nie je len jednoduchým literárnym nástrojom. Zrejme ak by autor chcel zahrnúť (čo sa týka redakcie) alebo zachovať (čo sa týka tradície) tento detail v jeho význame, urobil by to pre introspektívne dôvody. Ježišovo gesto je súčasťou jeho životného štýlu ako pútnika a ako také je spojené s témou Lukášovho učeníctva. Lukáš tým, že znázorní Ježiša v tomto geste, zdá sa, že chce stanoviť ako model vzťah medzi ním a jeho nasledovníkmi: úsilie vyžadované zo strany učeníka a starostlivosť učiteľa o nich. Ježiš je sprievodca učeníkov, otvára cestu vpred správnym smerom, no niekedy sa obráti aj k svojim nasledovníkom, ktorí potrebujú podporu, vytrvalosť a poopraviť na svojej ceste viery.

275-292: **Piotr Blajer: The Parable of the Pounds or Talents: One Story in Two Different Contexts.** P. Blajer, poľský františkán prednášajúci v Jeruzaleme na Fakulte biblických vied a archeológie, venuje v intertextuálnej štúdií pozornosť podobenstvám o mínach (Lk 19,11-27) a talentoch (Mt 25,14-30). Lk 19,11-27, podobenstvo o mínach, sa podobá na Matúšovo podobenstvo o talentoch (Mt 25,14-30). Obidve podobenstvá zdieľajú rovnakú hlavnú štruktúru, ale aj niekoľko rozdielov, ktoré ich od seba odlišujú. Vedci sa snažili určiť akési spojenie medzi obidvoma podobenstvami. Navrhovali viaceré riešenia, ale, ako sa zdá, žiadne z nich danú problematiku nevyriešilo. P. Blajer sa v článku snaží stanoviť spojenie medzi podobenstvami a zároveň odpovedať na otázku, čo spôsobilo hlavné rozdiely medzi Lukášovou a Matúšovou verziou. Bližšia analýza podobenstiev a ich kontextu naznačuje, že obidve podobenstvá závisia od rovnakého podobenstva, ktoré predniesol Ježiš, kým rozdiely medzi nimi môžu pochádzať z rôznych kontextov, či už bezprostredných, alebo širších. Prítomnosť bohatého muža v Lukášovom podobenstve, ktorý odchádza do vzdialenej krajiny, prepája podobenstvo o mínach s Ježišovým triumfálnym vstupom a s davom, ktorý prehlasuje Ježiša za kráľa (19,38). Delegácia tých, ktorí sa stavajú proti kráľovskému majestátu bohatého muža, nesie v sebe echo Ježišovho konfliktu s Izraelom, ktorý počas Ježišovej cesty do Jeruzalema neustále narastal (9,51–19,28).

293-317: **Leonardo Giuliano: Il participio nell'argumentatio di Col 1,24–4,1: valore sintattico e funzione retorica.** Don L. Giuliano, odborník na grécko-rímsku a pavlovskú epištolografiiu a rétoriku, pokračuje v predloženej štúdií v analýze participia v Liste Kolosanom (pozri *LA* 62 [2012] 153-172). Autor sa zvlášť zameriava na prítomnosť

a syntaktickú sémantickú hodnotu prídavia a na jeho rétorickú hodnotu v argumentatio/probatio (Kol 1,24–4,1). Rozmanitosť/bohatstvo tohto slovného spôsobu je vždy v službe rozprávania: viaže rôzne časti výrokov a predkladá rétorické argumenty. Jeho funkcia z tohto dôvodu nie je úplne zrejmá alebo čisto pleonastická. Prispieva k lepšiemu definovaniu a náčrtu diela zmierenia Boha v Kristovi a aktualizuje ho pre Kolosanov. Táto udalosť, ktorá je obsahom evanjelia, je pre Kolosanov zdrojom svätosti/bezúhonnosti. Pomocou participia im Pavol neustále pripomína „to, čo sa zdá byť náležité, dobré, vhodné“ (εἰκόσ) pre vieru, a zároveň vysvetľuje spôsob nového života veriacich. Kolosania sa týmto podieľajú na tajomstve Kristovej smrti a zmŕtvychvstania a sú povolani, aby tomuto tajomstvu vydávali svedectvo vo svojom živote a v každej situácii (rodine a spoločnosti).

319-338: **Elisa Chiorrini: ‘Si vanti il fratello umile’. E il ricco? Uno Zeugma in Gc 1,9-10a.** V priebehu dejín exegézy časti Jakubovho listu 1,9-10a vzbudil imperatív *καυχᾶσθω* nemalé množstvo diskusií. V akom vzťahu je sloveso k „bohatému mužovi“? Niektorí odborníci veria, že imperatív je použitý v doslovnom zmysle, zatiaľ čo iní veria, že sloveso *καυχᾶσθω* je aplikované na bohatého muža ironicky. Takáto voľba má významné dôsledky pre výklad celej exhortácie: aký je zámer epištoly? Pozvať bohatého muža k obráteniu alebo predpovedať jeho blížiacu sa a neodvratnú záhubu? *Zeugma*, ktorú možno nájsť v dvoch výrokoch, podradených slovesu *καυχᾶσθω*, argumentuje v prospech ironickej či antitetickéj interpretácie imperatívu. Takéto čítanie je potvrdené nasledujúcimi veršami (10b-11). Zároveň je súčasťou jednotného prístupu k témam bohatstva a vychvaľovania sa v liste, ktorý, pokiaľ ide o tieto témy, ukazuje príbuznosť so svojim kultúrnym prostredím. Tento článok navrhuje zväziť postavy pokorného a bohatého človeka ako literárne typy.

339-342: **Émile Puech: Une stèle funéraire araméenne de Tayma’.** Odborník na manuskripty od Mŕtveho mora Émile Puech sa v článku zaoberá aramejským nápisom vyrytým pod vkusnou ľudskou tvárou na pohrebnej stéle z Taymy’. Nápis zmieňuje meno mŕtveho, meno jeho otca a špecifikuje, že ide o jeho vlastný obraz. Ale proti interpretácii prítomnej verzie je potrebné uviesť, že tam nie sú žiadne iné vedľajšie dodatky a vymazania, ktoré by boli v prospech *damnatio memoriae*.

343-349: **Asher Ovadiah – Yehudit Turnheim: A Wall Painting in Herod’s Theatre at Herodion: An Image of Elysium?** Zdá sa, že Herodesovo divadlo v Herodione je súčasťou monumentálneho pohrebného komplexu (mauzólea) a jeho súvisiacich obradov. Tento návrh posilňuje literárne pramene a podobné divadlá z rímskeho obdobia spojené s pohrebnými komplexmi a kultom mŕtvych. Zo štyroch nástenných malieb, objavených v kráľovskej lóži divadla, sa zachoval v celistvosti len jeden. Nástenná maľba zobrazuje scénu s budovou a stromami, vedľa ktorých je skalnatý vrch s jeleňmi (alebo gazelami), ktoré naň lezú. Buď vedľa, alebo oproti jeleňom stojí lovecký pes (chrt), ktorý ich pozoruje a/alebo je pripravený ich prenasledovať. Zobrazuje táto nástenná maľba jelene a psa len náhodne, alebo má tento výjav alegorický význam?

351-359: **Asher Ovadiah: A Fragmentary Wall Painting in Herod’s Theatre at Herodion: The Drinking Contest between Dionysos and Herakles.** Asher Ovadiah z Univerzity v Tel-Aviv predstavuje v článku nástennú maľbu so zaujímavým motívom. Ide o fragmentárnu nástennú maľbu nájdenú v sutine kráľovskej izby divadla v Herodione, ktorá zobrazuje dve mužské postavy. Bola namaľovaná 15 a 10 pred Kr., v čase stavby divadla.

Odborníci veria, že patrí k jedným z *pinakes* („okien“) nástenných malieb, nájdených v kráľovskej miestnosti. Vysoká umelecká kvalita maľby naznačuje, že umelec musel byť s najväčšou pravdepodobnosťou vyškolený v jednom z hlavných centier helenistického umenia, akým bola napríklad Alexandria. Zdá sa, že vyobrazenie predstavuje hostinu (*sympózium*). Kľúč k jej interpretácii a významu spočíva pravdepodobne v mytologickom rozprávaní, ktoré sa nachádza (alebo ktoré možno nájsť) v neskorších vizuálnych umeleckých dielach: súťaž v pití medzi Dionýzom a Herkulesom. Ak je navrhnutá rekonštrukcia scény správna, aj keď existuje len jej polovica (alebo nejaká jej časť), zatiaľ čo druhá polovica s opitým Herkulesom chýba, je možné povedať, že predložená súťaž v pití je najskorším známym vizuálnym umeleckým vzorom.

361-394: **Itamar Taxel: The Olive Oil Economy of Byzantine and Early Islamic Palestine: Some Critical Notes.** Nedávna teória, ktorá sa zaoberá rôznymi aspektmi výroby olivového oleja v neskoréj starovekej Palestíne, hovorí v prospech ranej islamskej doby pre zavedenie dvoch najčastejších miestnych techník lisovania oleja – páčkou a skrútkou a priamym otáčaním lisu s ryhovanou kamennou pilierovou konštrukciou. Zároveň tiež znižuje úlohu kostolov a kláštorov v palestínskej ekonomike olivového oleja. V tomto článku Itamar Taxel, archeológ z Univerzity v Tel-Aviv, prehodnocuje tieto a ďalšie súvisiace problémy a poskytuje jasné archeologické a historické dôkazy, ktoré ukazujú, že popisované metódy produkcie oleja sa používali už v byzantskom období a že súdobá palestínska cirkev a mnoho poľnohospodárskych kláštorov v krajine boli hlboko zapojené do ekonomiky olivového oleja.

395-413: **Sallah Hussein A. Al-Houdalieh: Toward a Code of Ethics for Archaeological Practice in the Palestinian National Territories.** Kvôli politickým zmenám v modernej Palestíne, najmä v súvislosti so zriadením palestínskej samosprávy v roku 1994 na základe dohôd z Osla, sa ukázalo, ako je nutné zapojiť čo najviac palestínskych archeológov do skúmania kultúrneho dedičstva. V tejto atmosfére sa ústredný bod archeologickej činnosti dramaticky posunul za čisto akademické prostredie; musí čeliť širokej škále kritických pomerov a zahŕňa oblasti, v ktorých palestínski archeológovia čelia radom etických problémov.

415-422: **Owen Chesnut: The Hellenistic Period at Tall Safut.** Miesto Tall Safut sa nachádza 12 km severne od Ammánu v Jordánsku. Bolo vykopané počas desiatich sezón v rokoch 1982 – 2001. V týchto rokoch boli nájdené významné pozostatky z bronzovej a železnej doby. Toho času však nebol identifikovaný žiadny materiál z helénskeho obdobia. Tento článok bude skúmať riedke, ale napriek tomu dôležité materiály z helénskeho obdobia. Keramika a jej kontext budú skúmané rovnako ako numizmatické nálezy.

423-459: **Jonathan Ferguson: Masuh: The 2001 TMAP Topographic and Archaeological Survey.** V roku 2001 Regionálny prieskum archeologického projektu Univerzity v Toronte (Tall Madaba Archaeological Project [TMAP]) viedol topografický a archeologický prieskum na mieste Masuh v centrálnom Jordánsku. Tento projekt mapovania vyprodukoval, pričom použil celkové údaje náleziska a GIS softvér, plán náleziska, ktorý včleňuje viditeľné archeologické pozostatky miesta Masuh (vrátane možného rímskeho chrámu, dvoch kostolov, cisterien a nápisov) do jeho krajiny. Takisto sa zozbierali povrchové nálezy, vrátane keramiky, kamenných nástrojov, skla, mastencových

nádob a otománskej fajky. Analýza týchto artefaktov, zvlášť jednoducho maľovanej a glazovanej keramiky, ilustruje miestnu históriu osídlenia. Masuh existovalo v dobe železnej (Iron II), ale potom bolo zrejme opustené až do neskorého rímskeho obdobia. Neskorá byzantsko-umajadská a mamelukovská doba sú najlepšie zastúpené v zbierke povrchových nálezov. Osídlenie tu trvalo až do omanovských čias a miesto bolo opustené v 19. storočí. Zachovalé miesto Masuh má preto veľmi sľubné predpoklady pre skúmanie vidieckeho života v centrálnom Jordánsku od neskorkej antiky cez stredovek.

461-480: **Dimitri Cascianelli: Una nuova immagine di Davide da Khirbat al-Mukhayyat? Riflessioni intorno al mosaico pavimentale superiore della cappella del prete Giovanni.** Autor v článku navrhuje novú interpretáciu mozaikovej podlahy v hornej kaplnke kňaza Jána v Khirbat al-Mukhayyat v blízkosti vrchu Nebo. Po preštudovaní početných poľovníckych výjavov a lovov z neskorého staroveku autor navrhuje identifikovať postavu pastiera s prakom s osobou Dávida, a to podľa ikonografie vytvorenej v 4. storočí na Západe a mnohokrát opakovanej v paleokresťanskej umeleckej produkcii. Inšpirovaný novonavrhovaným výkladom autor následne argumentuje, že medzi kresťanskými mozaikami z okolia Jordánu, a to so zvláštnou pozornosťou na dve bohoslužobné miesta v meste Umm al-Rasas (menovite Kostol biskupa Sergia a Kostol levov, v ktorých okrem znázornenia zázraku uzdravenia ochrnutého a Fénixa), by bolo možné rozlíšiť ďalší obraz Dávida s prakom.

*Vavrinec Radoslav Mitro OP
Dominikánsky convent
Mäsiarska 6
044 01 Košice*

Recenzie

ČAJA, Andrej Mária: *Panna Mária vo Svätom písme. „Ale Mária zachovávala všetky tieto slová vo svojom srdci a premýšľala o nich.“ (Lk 2,19)*, Nitra: Gorazd, 2015. 319 s. ISBN 978-80-89481-32-3.

Dielo Andreja M. Čaju systematicky prezentuje čitateľom bohatstvo biblického zjavenia o Panne Márii. Osvetľuje a zdôvodňuje teologickú náuku o nej prostredníctvom exegézy biblických textov, ktoré sa na ňu vzťahujú nielen v Novom zákone, ale rozoberá aj mariánske predobrazy prítomné už v Starom zákone.

Po úvodnej, metodologickej časti monografie sa venuje postave „ženy“, matky Mesiáša, v Starom zákone (s. 19-58). Najprv analyzuje text prísľubu protoevanjelia z Knihy Genezis (Gn 3,15), potom Izaiášovu predpoveď: „Hľa, panna počne a porodí...“ (Iz 7,14) a napokon prorocstvo Micheáša (Mich 5,1-2). Tieto predpovede, ktoré tradícia od počiatkov interpretovala ako mariánske, dopĺňa starozákonnými symbolmi Panny Márie, akými sú: dcéra Siona, archa zmluvy, chudobní Jahveho či múdrosť.

V druhej, najrozsiahlejšej časti monografie (s. 59-217) interpretuje mariánsky aspekt evanjeliových správ o Ježišom detstve, a to počnúc zvažovaním historicosti týchto biblických textov a vzťahu Panny Márie k božsko-ludskému pôvodu Ježiša, cez zvestovanie Panne Márii (Lk 1,26-38), návštevu u Alžbety (Lk 1,39-45), Magnifikat (Lk 1,46-56), utrpenie svätého Jozefa (Mt 1,18-25), narodenie Ježiša Krista (Lk 2,1-7), zvestovanie pastierom (Lk 2,8-20), obriezku a udelenie mena (Lk 2,21), predstavenie Ježiša v chráme (Lk 2,22-40), drámu Svätej rodiny v Matúšovom evanjeliu (Mt 2,1-23) až napokon po príbeh straty dvanásťročného Ježiša v chráme (Lk 2,41-52).

V tretej časti (s. 219-278) rozoberá evanjeliové perikopy, v ktorých je Panna Mária prítomná počas Ježišovho verejného účinkovania. Konkrétne ide o texty: svadba v Káne (Jn 2,1-12), Ježišovi príbuzní a utvorenie novej duchovnej rodiny (Mt 13,55-56; Mk 6,3; Mk 3,31-35; Mt 12,46-50; Lk 8,19-21), vrátane chvály Ježišovej matky (Lk 11,27-28) a Márie pri kríži (Jn 19,25-27).

V záverečnej, štvrtej časti (s. 279-297) sa autor venuje prítomnosti Panny Márie v ranej Cirkvi, najprv vo večeradle (Sk 1,14) a napokon vo vízii ženy odetej

slnkom v Zjavení svätého Jána (Zjv 12,1-6.13-18). Mariánsku interpretáciu apokalyptickej ženy spätne porovnáva s dôležitými biblickými textami dejín spásy, ktoré sa vzťahujú aj na Pannu Máriu.

Napokon autor uvádza zoznam použitých skratiek, bohatú cudzojazyčnú bibliografiu (s. 305-313) a podrobný obsah monografie.

Po formálnej stránke je monografia spracovaná vynikajúco. Obsahovú vyváženosť dopĺňajú prehľadné tabuľky s porovnaním biblických textov. Precízna štylizácia uľahčuje porozumenie súvislostí, aj keď sa v jednotlivých kapitolách, vzhľadom na pestrú paletu rozoberaných biblických úryvkov, nepoužíva podobné členenie na podkapitoly. V úvode každej kapitoly, ktorý je zameraný na primárnu analýzu príslušného mariánskeho biblického úryvku, je spravidla uvedenie do jeho historicko-sociálneho kontextu a následne schematická štruktúra perikopy. Autor väčšinou vychádza zo stručnej charakteristiky kľúčových pojmov daného úryvku. V rámci teologického výkladu sa podrobnejšie venuje jeho typológii, s prehľadne uvedenými paralelizmami z kánonickej perspektívy, ktoré dopĺňa komentármi cirkevných otcov, citovaním významných mariológov, najmä pokoncilového obdobia, ako aj odborníkov zo súčasnosti. Toto jeho úsilie je zamerané na podloženie a zosúladenie aktuálnej exegézy biblického textu s príslušnou teologickou pravdou, ktorá sa vzťahuje na Pannu Máriu. Andrej M. Čaja uvádza, že v monografii používa tzv. exegetickú metódu *sybállō* (z gr. *dať spolu, zvažovať, konfrontovať*; s. 12-14). Vzhľadom na inštrukciu Pápežskej biblickej komisie *Interpretácia Biblie v Cirkvi* (ďalej len *IBC*), by snáď bolo príliehavejšie hovoriť iba o metodologickom postupe *sybállō* (s. 16-18), ktorý bol v monografii uplatnený. Hodnotná konfrontácia biblických statí, v zmysle vykladania Svätého písma pomocou samotného Písma (s. 11), o ktorú sa autor v monografii neustále usiluje, má v súčasnosti čoraz väčšie uplatnenie v plodne sa rozvíjajúcej kánonickej exegéze (porov. *IBC*, s. 53-56). J. Ratzinger, na ktorého sa autor v tejto súvislosti odvoláva (s. 11, 17-18), uplatňuje vo svojich biblicky zameraných dielach práve kánonický prístup.

Autor si je vedomý, že s rýchlym rozvojom biblických vied je nevyhnutné neustále prehľbovanie teologických disciplín, konkrétne aj obohacovanie mariológie o nové poznatky, ktoré prináša súčasná biblická exegéza. Najmä v teológii sa dnes interdisciplinárny dialóg javí nevyhnutným pre adekvátny vedecký rozvoj každého jej odvetvia. Avšak vzájomná konfrontácia vedeckých disciplín, nasmerovaná k ich harmonizácii, obvykle prináša so sebou aj určité riziká, ktoré sa rozsiahlosťou riešenej problematiky môžu zväčšiť. Keďže dielo *Panna Mária vo Svätom písme* sa zaoberá všetkými textami, ktoré mariológia vzťahuje na osobu Panny Márie, je prirodzené položiť si otázku, do akej miery je možné v predloženej forme vyčerpávajúco obsiahnuť celú problematiku, a to v rozpätí od liberálnej exegézy, ktorej sa autor dotýka, až po exaktnú katolícku exegézu dneška. Rovnako náročným

sa javí zosúladovanie výsledkov súčasnej biblickej exegézy vo vzťahu k dielam mariológov, a to od komentárov cirkevných otcov až po súčasných autorov. Taktiež je v hre bohatstvo samotných biblických textov, počnúc ich literárnym zmyslom (*sensus litteralis*) a duchovným zmyslom (*sensus spiritualis*) a končiac ich plným zmyslom (*sensus plenior*), čo napokon v našom prípade implikuje nielen duchovné, ale i ľudské bohatstvo osoby Panny Márie. Napriek týmto rizikám, je potrebné oceniť, že sa autor pokúsil prehľadne predstaviť interpretácie všetkých mariánskych textov Biblie a čeliť aj citlivým otázkam, ktoré sa v posledných desaťročiach v ich exegéze vynorili.

Na rozdiel od teologickej stránky monografie, ktorá je spracovaná excelentne, exaktná biblická exegéza si vyžaduje odpovede na otázky, ktoré nie sú jednoznačne doložené literárnym zmyslom posvätného textu, nechať otvorené. Exegéza totiž, ako hovorí dokument *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, má dogmatickej teológii pomôcť nezamieňať ľudské s božským, alebo to, čo je historicky podmienené ľudským spôsobom vyjadrovania, považovať za zjavenú pravdu (porov. *IBC*, s. 114). Samozrejme, nie je jednoduché spojiť teologickú bravúrnosť s autentickou vedeckou slobodou v exegéze, ku ktorej nás pobáda samotné Písmo.

Mimoriadne treba oceniť aj autorovu snahu o dialóg hodnotnej patristickej interpretácie so súčasnými biblicko-teologickými pohľadmi. Možno by bolo obohatením doplniť pohľad na Pannu Máriu aj z dynamického hľadiska, v duchu Koncilu, ktorý hovorí, že „preblahoslavená Panna napredovala na ceste viery“ (*Lumen Gentium* 58). Vzhľadom na možnosť bohatého využitia monografie v pastorácii a na antropologickú senzibilitu dnešnej doby, by stál za zváženie väčší dôraz na interpretáciu literárneho zmyslu posvätných mariánskych textov. Poskytuje totiž pohľad na Máriinu solidaritu s človekom, ktorú si vtelením zvolil aj jej Syn (ako príklad môže poslúžiť monografia od Elizabeth Johnson: *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints*, The Continuum International Publishing Group: New York, 2003, alebo odborné články k tejto tematike od Lucia M. Pinkusa, Josého Garcíu C. R. Paredesa, Piera M. Puglisiho a pod.). Exegéza literárneho zmyslu posvätných textov zároveň ponecháva priestor pre ťažko jednoznačne zodpovedateľné otázky, a tým aj pre tajomstvo a dialektiku Máriinej veľkosti a jednoduchosti, plnosti v milosti a ľudskosti, ktorá ju robí blízkou nám všetkým. Ale to už zaiste presahuje cieľ tohto diela.

Monografia Andreja M. Čaju je zaiste vítaná pre štúdium mariológie, ako aj pre širšiu odbornú čitateľskú verejnosť a autorovi zaň patrí úprimná vďaka. Ved' predstavuje dielo, ktoré popri teologickej monografii Jany Moricovej: *Mária Sprostredkovateľka* (KU: Ružomberok, 2008) ponúka kvalifikovanú orientáciu

práve v biblickej mariológii a ktoré nám na Slovensku, s jeho vzácnou mariánskou tradíciou, doteraz chýbalo.

Dagmar Kráľová FMA
Kremnická 17
917 01 Bratislava

GRILLI, Massimo: „Paradox“ a „tajomstvo“. Markovo evanjelium, Ružomberok: Katolícke biblické dielo, 2014. 88 s. ISBN 978-80-89120-43-7.

Katolícke biblické dielo (ďalej len KBD) v Ružomberku predstavilo verejnosti túto knihu ako preklad z talianskeho originálu *«Paradosso» e «mistero». Il Vangelo di Marco* z roku 2012, ktorý vyšiel vo vydavateľstve Edizioni Dehoniane Bologna (EDB). Autorom je známy taliansky biblista Massimo Grilli, ktorý bol v minulosti vedúcim Katedry biblickej teológie na Pápežskej Gregorovej univerzite v Ríme. V súčasnosti naďalej prednáša na tej istej univerzite kurzy zamerané najmä na evanjeliá. Kniha má formát A5 a 83 strán písaného textu. Jej špecifikom je, že jej text vznikol ako prepis prednášok, a tak hovorový štýl je v nej značne cítiť¹. Kniha je členená do dvanástich kapitol. Prvá kapitola je všeobecným úvodom do Markovho evanjelia. V ostatných kapitolách autor postupne prechádza celým evanjeliom. Nejde o detailný komentár, verš po verši. Každá kapitola je zameraná na jeden aspekt Markovej teológie v tej-ktorej časti evanjelia, pričom sa autor zameriava najmä na prítomnosť paradoxu. Autor nerozoberá všetky state. Niektorých sa dotkne len okrajovo, avšak zväčša si vyberá kľúčové perikopy, na základe ktorých objasňuje podstatný aspekt teológie danej kapitoly.

V prvej kapitole (s. 5-12) sa autor snaží čitateľovi predstaviť problematiku vzniku, autorstva, datovania a členenia Markovho evanjelia. Robí tak veľmi stručne a podáva základné údaje bez detailného rozširovania sa o pozadí rôznych teórií k daným problematikám. Rovnako stručne, ale zrozumiteľne hodnotí a predstavuje literárny štýl autora tohto evanjelia. Otázke autorstva sa venuje zvlášť krátko. Najviac priestoru v tejto časti venuje deleniu evanjelia. Nevyhýba sa ani predstaveniu známej problematiky krátkeho a dlhého záveru tohto evanjelia.

¹ Cez vydavateľstvo EDB sú dostupné aj samotné audio nahrávky v taliančine: GRILLI, Massimo: *Marco. Il Vangelo del paradosso e del mistero*. Parola Spirito e Vita. Convegno di Camaldoli 2010 (T1 – Lettura della Bibbia), [CD/MP3], Roma: EDB, 2011. Dostupné cez internet: <http://www.dehoniane.it/control/dettaglioibro;jsessionid=451D41D30A11613C0C893194BD988D5C.jvm1?idProduct=929609>.

K týmto úvodným stránkam pripája aj vovedenie do teológie Markovho evanjelia, ktorú hneď v úvode charakterizuje takto: „Srdcom Markovej teológie je «tajomstvo» osoby Ježiša a «paradox» cesty spásy“ (s. 10). Na potvrdenie tejto tézy ponúka čitateľovi príklady zo samotného evanjelia, pričom udalosť kríža je kulmináciou paradoxu a tajomstva. Tie zintenzívňuje pôvodný záver evanjelia v Mk 16,8, ktorý hovorí o strachu žien pri zhliadnutí prázdneho hrobu. Dôležitosť tajomstva a paradoxu pre ľudí všetkých dôb autor podčiarkuje citáciami od známych autorov ako G. Leopardi či D. Bonhoeffer. Bonhoeffer sa zdá byť autorovým obľúbencom; cituje ho vo viacerých kapitolách.

Kapitoly II–VII sa venujú rôznym aspektom Ježišovho mesiášstva. Najprv v kapitole II (s. 13-19) je to Mesiáš skúšaný. Prvých trinásť veršov autor predstavuje ako Markov prológ. Osobitne sa venuje hneď prvej vete Evanjelia: „Začiatok evanjelia Ježiša Krista, Božieho syna“ (Mk 1,1) a objasňuje pojmy ako *začiatok/arché* a *evanjelium*. Z ohlasovania Jána Krstiteľa vyberá pojmy: *hlas*, *púšť* a *cesta*. Podčiarkuje osobitný význam počúvania hlasu vo vzťahu človeka s Bohom. Púšť na základe biblického rozprávania o formovaní izraelského národa predstavuje ako miesto začiatku, „kde Boh tvorí to, čo človek nie je schopný utvoriť“ (s. 16). Cesta je základný obraz na vykreslenie Ježišovho života a života jeho učeníkov. Paradox v tejto časti sa vyskytuje v súvislosti s Ježišovým krstom a pokušením: „Boží Syn, ktorého Otec zjavil v krste, je Synom človeka, ktorého pokúša satan“ (s. 17). V súvislosti s Ježišovým pokušením sa autor púšťa do zaujímavej otázky, či je Boh ten, ktorý skúša. Čitateľ sa tu zároveň dočíta o význame čísla štyridsať v biblickom symbolizme, ktorý ho vedie k porozumeniu, že pokušenie je prítomné počas Ježišovho celého života.

Po Mesiášovi skúšanom sa v kapitole III (s. 21-26) pozornosť sústreďuje na Mesiáša ukrytého. Tento aspekt autor predstavuje na zvyšných veršoch prvej kapitoly evanjelia. Hovorí sa v nich o uväznení Jána Krstiteľa. Grilli tu znova cíti paradox: „Ohlasovanie dobrej zvesti sa prelína s oznámením o uväznení predchodcu“ (s. 21). Táto kapitola zároveň obsahuje dôležitý model Ježišovej činnosti, tzv. „deň v Kafarnaume“. Ten odhaľuje dva dôležité aspekty: Ježišova sloboda sa prejavuje v tom, že pristupuje k ľuďom, kdekoľvek sa nachádzajú, a oslobodzuje ich z nadvlády démonov a chorôb. Keďže sa tu hovorí o zázrakoch, ktoré, ak sú nesprávne chápané, môžu spôsobovať ťažkosť pri interpretácii slov evanjelia, autor sa obširnejšie venuje tejto téme a ponúka k nej svojich sedem úvah.

„Paradoxná novosť Ježiša Mesiáša“ je nadpis kapitoly IV (s. 27-32), ktorá sa venuje oddielu Mk 2,1–3,6. Túto novosť vidí Grilli najmä vo veršoch, kde sa Ježiš prirovnáva k ženíchovi. Tým, že Ježiš aplikuje na seba tento najsilnejší starozákonný obraz vzťahu Boha k človeku, odhaľuje, že prísľub eschatologickej zmluvy medzi Bohom a jeho ľuďmi sa naplňuje v Ježišovi. Paradoxnosť tejto novoty spočíva zas

v tom, že Ježiša prijímajú tí, ktorí sú vzdialení, a nie tí, čo sú blízki. V súvislosti s touto témou sa autor venuje otázke správneho obrazu Boha a nastoľuje aj dôležitú otázku o koncepte Božej spravodlivosti: „Božej spravodlivosti je zadosťučinené jednoducho vtedy, keď je spravodlivosť nastolená pre Ábela, alebo aj vtedy, keď v Otcovom náručí spočíva aj Kain?“ (s. 31).

Kapitola V (s. 33-39) zahŕňa Mk 3,7–6,6a a sústreďuje sa na Mesiáša kritizovaného. Dôležitú úlohu tu zohrávajú Dvanásti. Po ich vyvolení Ježiš rozpráva štyri podobenstvá o Božom kráľovstve. Ich centrom je posolstvo, že toto kráľovstvo, kde Boh „kraľuje tým, že zachraňuje človeka, že oslobodzuje slabého a bezvýznamného“ (str. 35), rastie napriek neúspechom a odmietaniam. Cieľom podobenstiev je, aby túto pravdu o kráľovstve chápali predovšetkým Dvanásti. Tu sa opäť objavuje paradox, pretože hoci sú to práve oni, ktorí by mali chápať a veriť, práve oni nechápu a neveria. To sa ukazuje zjavným najmä v príbehu o utíšení búrky na mori (4,35-41).

Výsekom Mk 6,6b–8,26 (s. 41-46) sa zaoberá kapitola VI nazvaná „Nepochopený Mesiáš“. Ako napovedá nadpis, paradox nepochopenia Ježiša sa prehľbuje, a to najmä zo strany jeho učeníkov. Dôležitú úlohu tu zohráva stať o rozdelení chlebov. Autor poukazuje na symbolický význam tejto udalosti a na podporu takejto interpretácie uvádza niekoľko indícií, ako je napríklad podobnosť so zázrakmi Eliáša a Elizea či prítomnosť čísel, ktoré v biblickej tradícii majú symbolický význam. Napriek tomuto zázraku teda učeníci nechápu. Autor na tomto základe robí praktickú aplikáciu do života veriacich formou rečnickej otázky: „Nie je prvou etapou na našej ceste učeníkov práve to, že rozoznáme našu neschopnosť chápať, že pripustíme fakt, že sme vzdialení od skutočného nasledovania?“ (s. 45).

Kapitola VII (Mk 8,27–9,1) (s. 47-53) má v centre svojej pozornosti Petrovo vyznanie, že Ježiš je Mesiáš, ďalej prvú Ježišovu predpoveď utrpenia a Ježišovo poučenie o charaktere jeho nasledovania. Táto kapitola sa javí ako najzaujímavejšia kvôli dôležitým teologickým záverom, ktoré Grilli ponúka. Osobitnú pozornosť si zasluhuje jeho rozoberanie významu gréckeho výrazu *dei* v Ježišovej predpovedi o nevyhnutnosti utrpenia Syna človeka. Práve pri tejto úvahe sa Grilli odvážne vyjadruje o teológii zmierenia, ktorú nazýva nezmyslom, „lebo znetvoruje Boží obraz tým, že z neho robí nahnevanú modlu, ktorá si vyžaduje odčinenie“ (s. 49).

„Premenená bezmocnosť“ je názov kapitoly VIII (s. 55-60). Grilli sa tu zaoberá iba staťou o Ježišovom premenení na vysokom vrchu v Mk 9,2-13. Pre správnu interpretáciu tohto textu autor zdôrazňuje dôležitosť literárnych druhov. Text treba vnímať najmä v duchu židovskej apokalyptiky, kde tiež nachádzame texty o premenení vyvolených. Dôležitou je tiež židovská tradícia, ktorá vníma Mojžiša a Eliáša ako trpiacich prorokov, ktorí vo svojom utrpení zakúsili Božiu záchranu.

Boh, tak ako predtým v prípade prorokov, bude prítomný aj teraz v údele „utrpenia svojho Syna a zachráni prenasledovaného Mesiáša od smrti“ (s. 58).

Kapitola IX (s. 61-67) preberá Mk 9,14-29 a nesie názov „Zachraňujúca bezmocnosť“. Ide o udalosť exorcizmu, ktorý vykonáva Ježiš potom, čo jeho učeníci toho neboli schopní. Zároveň táto stať obsahuje krízu vnímania Ježišovej identity a paradox viery. Svedčia o tom slová otca exorcizovaného chlapca: „Ak niečo môžeš...“ (9,22) a „Verím. Pomôž mojej nevere!“ (9,24). Grilli tu poukazuje na skutočnosť, že viera a nevera patria k sebe, že paradox je súčasťou viery. V záverečnej úvahe nad významom tohto príbehu zdôrazňuje, že v hre je viera, a to nie akákoľvek, ale taká, „ktorá verí, že bezmocnosť Boha je silnejšia ako moc ľudí“ (s. 66).

Autor v kapitole X (s. 69-75) komentuje Mk 11–12. Tieto state evanjelista člení do rámca troch dní použitím časových údajov a dej sa odohráva zväčša v chráme v Jeruzaleme. Grilli tu veľmi pôsobivo rozoberá otázku pravého významu chrámu, pričom dáva dôraz najmä na výraz „nie rukou zhotovený“. Ten rukou zhotovený chrám končí a s ním končí aj falošná predstava o Bohu privilegovaných a nastupuje nový chrám, nie rukou zhotovený, prítomný v osobe Ježiša Krista. Tento chrám „má byť podľa Božieho plánu domom pre všetky národy bez rozdelení a vylúčení akéhokoľvek druhu“ (s. 73).

Kapitola XI (s. 77-82) má názov „Svetlo v temnotách“. Ak sme doteraz hovorili o paradoxoch, v Mk 14,1–15,41 sa stretávame azda s tým najväčším. Ide o udalosť Ježišovho kríža. Autor osvetľuje, ako evanjelista predstavuje Ježiša v jeho najväčšej opustenosti nielen ľuďmi, ale aj samotným Bohom. Práve Boh sa zdá byť v celom príbehu neprítomným. Ježiš tak vstupuje do skúsenosti človeka, ktorý konfrontuje mlčanie Boha v tých najkritickejších momentoch. Nádej sa predsa len necháva tušiť v momente roztrhnutia chrámovej opony a v stotníkovom vyznaní: „Tento človek bol naozaj Boží Syn!“ (15,39).

Záverečná kapitola XII (s. 83-88) ponúka pohľad predovšetkým na paradoxný záver evanjelia (Mk 16,1-8). Autor tu nezahŕňa tzv. dlhší záver vo vv. 9-20. Podotýka, že tu nejde len o záver textu, ale aj o jeho syntézu. Ženy pri zvesti mladíka v bielom o Ježišomom zmŕtvychvstani so strachom utečú a o všetkom mlčia. Vernosť žien, ktorou sa doteraz vždy vyznačovali aj tam, kde učeníci zlyhali, je v kríze. Ich reakcia je tak silne neočakávaná a čitateľa prekvapuje. Grilli význam takéhoto záveru komentuje: „Záver Markovho evanjelia je otvoreným ukončením, lebo čitateľ je povolaný vojsť do rozprávania a prijať úlohu: veriť alebo neveriť“ (s. 88).

Pri záverečnom pohľade na túto publikáciu môžeme zhodnotiť, že určite bude obohatením pre slovenského čitateľa. Je to dielo, ktoré v sebe spája vysokú

odbornosť so stručnosťou a jednoduchým štýlom. Takto môže zaujať širšie publikum než len úzko odbornú verejnosť a poslúži najmä tým, ktorí túžia vniknúť do vôd biblickej teológie súčasnosti, a môže tak podnietiť hlbší záujem o štúdium Svätého písma. Malým nedostatkom azda je, že kniha neobsahuje podrobný bibliografický aparát, ktorý by uľahčil čitateľovi hľadanie ďalšej literatúry na prehĺbenie jeho poznania. Je to však pochopiteľné, keďže, ako už bolo spomenuté, text je prepisom prednášok. Na záver je treba poďakovať KBD za vynaložené úsilie na prípravu tohto textu pre slovenské prostredie.

*Matúš Imrich
Exnárova 15
080 01 Prešov*

GRILLI, Massimo: *Zákonník, ktorý sa stal učeníkom nebeského kráľovstva*, Ružomberok: Katolícke biblické dielo, 2015. 115 s. ISBN 978-80-89120-46-8.

Po tom, čo Katolícke biblické dielo (ďalej len KBD) v roku 2014 publikovalo v slovenčine Grilliho knihu prednášok o Markovom evanjeliu, v roku 2015 prišla na svet aj táto publikácia o Evanjeliu podľa Matúša. Taktiež ide o preklad pôvodného talianskeho titulu *Scriba dell'Antico e del Nuovo. Il vangelo di Matteo*, ktorý vyšiel rovnako ako spomínaný predošlý titul v Edizioni Dehoniane Bologna, avšak v roku 2011². Tak ako v prípade jej predchodkyne, aj táto kniha vznikla prepisom prednášok, čo vybadá aj sám čitateľ zo štýlu samotného textu. Čo do rozsahu, môže sa zdať, že táto publikácia je obširnejšia ako tá predošlá, keďže obsahuje 109 strán písaného textu formátu A5. V tomto vydaní je avšak použité väčšie písmo a aj formátovanie je o čosi prehľadnejšie, a tak rozsah bude zhruba rovnaký. Vďaka týmto zmenám sa táto kniha číta lepšie ako jej „staršia sestra“. Členená je taktiež do dvanástich kapitol. Prvá kapitola je úvodná a posledná zhrňa pár aspektov matúšovskej teológie. Samotný text Matúšovho evanjelia je tak stručne komentovaný v desiatich kapitolách. Autor si pri komentovaní vyberá určité témy, ktoré osvetľuje na vybraných statiach, pričom sa zameriava najmä na ich teologické poslanstvo. Štýl autora nie je prehnane odborný, ale skôr jednoduchým spôsobom

² Cez vydavateľstvo EDB sú dostupné aj audio nahrávky v taliančine: GRILLI, Massimo: *Il Vangelo di Matteo. Scriba dell'Antico e del Nuovo*. Parola Spirito e Vita. Convegno di Camaldoli 2009 (T1 – Lettura della Bibbia), [CD/MP3], Roma: EDB, 2010. Dostupné cez internet: <http://www.dehoniane.it/control/dettaglioibro;jsessionid=40A626FED3B8EC26ECD363E6ED6527D4.jvm1?idProduct=929595>.

používa exegetické nástroje. Pracuje najmä s pôvodným gréckym textom a historickým kontextom, aby mohol čitateľovi lepšie osvetliť význam textu. Znalosť gréčtiny u čitateľa nie je nevyhnutná, aj keď pomôže lepšie sledovať autorovu argumentáciu. Grécke termíny sú v texte prítomné v transliterácii. Treba vyzdvihnúť, že táto publikácia v závere ponúka aj ďalšiu bibliografiu na prehĺbenie, čo v publikácii o Markovi nebolo.

V prvej kapitole (s. 5-14) sa autor sústreďuje na predstavenie dôležitosti Matúšovho evanjelia v dejinách a na to, ako toto evanjelium ovplyvnilo mnohé teologické formulácie Cirkvi. Autor zároveň vyzdvihuje niektoré charakteristiky evanjelia: päť veľkých rečí, použitie výrazu *ekklēsia* a zameranie na učeníkov a učeníctvo. Venuje sa aj otázke autorstva, ktorú zhŕňa takto: „Autor textu je žid, ktorý veľmi dobre pozná Starý zákon, židovskú literatúru a ovláda hebrejský jazyk (gramatiku a syntax)“ (s. 9). Poznomenáva, že apoštol Matúš určite zohral úlohu najmä pri počiatkoch textu. Grilli ponúka vlastnú štruktúru delenia textu do troch častí. Prvá je zameraná na Ježišovo mesiášstvo podľa Písma, druhá podľa jeho skutkov a tretia prezentuje Ježiša ako odmietnutého Mesiáša, ktorého Boh oslávi tým, že mu dá všetku moc na nebi i na zemi (porov. Mt 28,18). Napokon uvádza niektoré základné body Matúšovej teológie: inklúzia zameraná na „Boha s nami“, nevyhnutnosť ortopraxe v súvislosti s ortodoxiou.

Druhou kapitolou (s. 15-23) sa začína komentovanie textu. Venuje sa časti Mt 1,1–4,17, kde je Ježiš predstavovaný ako Mesiáš Izraela skrze potvrdzujúce citácie zo Starého zákona. Sekcia prechádza od genealógie až po Ježišov príchod do Kafarnauma. Pri genealógii zaujme najmä autorovo vysvetlenie, čo znamená trikrát štrnásť pokolení. Autor ďalej vyzdvihuje význam Ježišovho mena: ono súvisí jednak s Ježišovými slovami pri Poslednej večeri nad kalichom a jednak so samým záverom, kde Ježiš vyhlasuje, že je s učeníkmi „až do skončenia sveta“ (28,20). Grilli tiež vysvetľuje, že tak v prípade príbehu o úteku do Egypta, ako aj o Ježišovom pokúšaní ide o *midraš*. Veľmi výstižné je autorovo záverečné porovnanie charakteristiky úvodných kapitol u Mt a Lk. Kým v Lk vystupujú *anavím* Izraela, ktorí prijímajú Boží plán, u Mt sa stretávame s problematickými postavami a odmietnutím – v Božom pláne má miesto aj neúspech a potupa (s. 23).

V kapitole III (s. 25-32) sa autor zaoberá oddielom Mt 4,17–7,29, ktorý zahŕňa reč na vrchu, skvost Matúšovho evanjelia. Dôležitosť aj náročnosť tejto reči ilustruje aj výroky známych osobností na túto tému, ako sú napríklad sv. Augustín, Luther, Bismarck či Gándhí. Po návrhu rozdelenia textu na tri sekvencie – makarizmy, centrálna časť týkajúca sa interpretácie Tóry, výroky múdroslovného charakteru – komentuje sekvenciu o blahoslavenstvách troma úvahami. V prvej najprv predstavuje blahoslavenstvá ako uistenie, že kráľovstvo je spásanosná milosť a až potom predstaví radikálne Božie nároky v ďalšej časti reči. V druhej úvahe

vysvetľuje blahoslavenstvá ako deklaratívne, komisívne a direktívne akty. Deklaratívne v zmysle, že menia kategórie sveta a vytvárajú tak novú skutočnosť, komisívne v zmysle, že Boh sa osobne angažuje v ich realizácii (vyjadrené teologickým pasívom) a napokon direktívne, lebo aj človek je povolaný do ich realizácie. Tretiu úvahu venuje poslednému blahoslavenstvu, v ktorom sa prechádza z tretej do druhej osoby a dikcia sa tak stáva osobnejšou. Keďže sa toto blahoslavenstvo týka utrpenia, zmena osoby tak ešte viac podčiarkuje spojenie učeník-mučeník prítomné v celom evanjeliu.

Vo štvrtjej kapitole (s. 33-41) sa Grilli osobitne venuje jednej časti reči na vrchu. Ide o verše Mt 5,17-48, kde sa predstavuje Ježišov vzťah k Tóre skrze šesť výrokov so známym vzorcom: „Počuli ste, že bolo povedané...“. Ježiš ich uvádza slovami: „Nemyslíte si, že som prišiel zrušiť Zákon alebo Prorokov. Neprišiel som ich zrušiť, ale naplniť“ (5,17). Autor vysvetľuje, že sloveso *plēroō* („naplniť“) tu vyjadruje myšlienku návratu k počiatku. Kľúčovým pre Grilliho výklad je preklad gréckej spojky *de*, ktorú prekladá ako vysvetľovaciu vo význame „teda“. Vzorec je potom: „Počuli ste, že bolo povedané... teda ja vám hovorím...“. Takto „Ježiš prostredníctvom niekoľkých príkladov má v úmysle poskytnúť autoritatívnu interpretáciu Božej vôle“ (s. 35). Autor sa po tomto úvode venuje vysvetľovaniu jednotlivých príkladov o vražde a medziľudských vzťahoch, cudzoložstve, rozvode, prisaha, zákone odvety a láske k nepriateľom.

V kapitole V (s. 43-50) s názvom „Aký Mesiáš?“ sa autor venuje časti Mt 8–9. Delí ju na tri sekvencie s dvoma medzihrami. Prvá sekvencia (8,1-17) sa venuje trom zázrakom uzdravenia: uzdravenie malomocného, stotníkovho syna a Petrovej svokry. To, že u Mt je prvým zázrakom uzdravenie malomocného, a nie exorcizmus (ako u Mk), dáva tušiť, že pre Mt exorcizmy nezohrávajú dôležitú úlohu. Pri druhom zázraku autor preferuje hovoriť o synovi, a nie o sluhovi, a Ježišove slová, zvyčajne prekladané oznamovacím spôsobom, Grilli prekladá ako opytovaciu vetu, ktorá vyjadruje odmietnutie v zmysle: „Práve ja musím prísť a uzdraviť ho?“ (s. 44). Takto ešte viac vystupuje do popredia viera stotníka, pohana. V prvej medzihre, venovanej radikalite Ježišovho povolania, vidí autor povolanie k posunu od chápania Ježiša ako zázračného liečiteľa k hlbšiemu chápaniu jeho mesiášstva. Druhú sekvenciu (8,23–9,8) tvoria zázraky, odhaľujúce Ježišovu identitu: utíšenie búrky, kde je v popredí moc Ježišovho slova, uzdravenie posadnutých v gadarskom kraji, ktoré u pohanov vzbudzuje strach a zároveň fascináciu, a uzdravenie ochrnutého, kde je v centre odpustenie hriechov. Druhá medzihra skrze dva spory predstavuje novosť Ježišovho mesiášstva. Záverečná sekvencia (9,18-34) je venovaná ďalším zázrakom, ktoré však majú symbolický význam. „Dvojzázrak“ uzdravenia ženy trpiacej na krvotok a oživenie mladého dievčaťa hovorí o porážke smrti, uzdravenie dvoch slepcov

a uzdravenie nemého prezentujú ľudské postoje neviery a odmietnutia. Celá stať tak vedie čitateľa k prijatiu alebo odmietnutiu Ježišovho mesiášstva.

Kapitolou VI (s. 51-58) Grilli pozýva čitateľa k prehĺbeniu chápania medzihier z predošlej kapitoly. Sú to state Mt 8,16-17 a 9,9-13. Zvlášť sa venuje citátu z Iz 53,4: „On vzal na seba naše choroby a niesol naše slabosti“. Na osvetlenie zmyslu týchto slov si autor berie na pomoc D. Bonhoeffera, ktorého cituje v tejto knihe aj na iných miestach. Aplikácia slov o Božom služobníkovi na Ježiša zahŕňa všetky vrstvy vyhané pred Božej tváre a privádza ich späť. Pri povolaní Matúša vyzdvihuje citáciu z Oz 6,6: „Milosrdenstvo chcem, a nie obeť“, ktorú Mk ani Lk nemajú. V pozadí výrazu *milosrdenstvo* je hebrejské *hesed* a tento koncept charakterizuje Ježiša, Mesiáša, a má charakterizovať aj jeho komunitu.

Komentár k Matúšovej 10. kapitole tvorí obsah kapitoly VII (s. 59-70). Stretávame sa tu s druhou veľkou Ježišovou rečou, ktorá je rovnako štruktúrovaná ako tá prvá: úvod, tri sekvencie a záver. Pozornosť je obrátená na učeníkov a ich pridruženie k Ježišovej misii. Prvá sekvencia (10,5b-15) hovorí, ako ich Ježiš vysielal a dáva im pokyny. Zaujme tu obmedzenie misie len na „ovce stratené z domu Izraela“ (porov. 10,6). Misia bude rozšírená na všetky národy až v samom závere evanjelia (porov. 28,19). V druhej sekvencii (10,16-33) Ježiš upozorňuje vysielaných na prenasledovanie, ale dáva zároveň aj ubezpečenie formou opakovaného: „Nebojte sa!“ (porov. 10,26.28.31). Dôsledky misie sú prezentované v tretej sekvencii (10,34-42). Ohlasovanie prinesie aj rozdelenia. Zaujímavé je, že to nie sú nakoniec učeníci, ktorí odchádzajú na misiu, ale je to Ježiš sám. Tí budú skutočne vyslaní až po jeho zmŕtvychvstaní. Kapitulu Grilli uzatvára štyrmi úvahami, kde zvlášť aktuálne vyznieva úvaha nad prenasledovaním.

Kapitola VIII (s. 71-80) pokračuje v zameraní na učeníkov a pokrýva šesť kapitol: Mt 11–16. Mt vníma učeníkov pozitívnejšie ako Mk, ktorý často zdôrazňuje ich nechápavosť. Napriek tomu sú učeníci, a spomedzi nich osobitne aj Peter, charakterizovaní ako *oligopistoi*, avšak zároveň aj vyznávajú: „Naozaj si Boží Syn!“ (14,33). Gro kapitoly tvorí dôležitá stať o Petrovom vyznaní a zameriava sa najmä na 16,17-20. V týchto veršoch Ježiš nazýva Petra skalou. Grilli tu podáva základné interpretácie slov o skale ako z katolíckeho, tak aj z protestantského prostredia. Zaujímavé je, že kým na iných miestach si autor dovoľí navrhnúť vlastnú interpretáciu, tu sa obmedzuje na prezentovanie základných, už existujúcich názorov.

Kapitola IX (s. 81-89) sa venuje Mt 18. Tu sa do centra dostáva príklad detí ako odpoveď na otázku: „Kto je podľa teba najväčší v nebeskom kráľovstve?“ (18,1). Autor ponúka interpretácie sv. Hieronyma, sv. Bédu Ctihodného, sv. Jána Zlatoústeho, či dokonca aj Kalvína a Tolstoja. Avšak na pozadí gréckych termínov *strephō* a *tapeinoō* vysvetľuje, že príklad detí má viesť človeka k návratu

k správne postoj, ktorý má mať pred Bohom: stav nepatrnosti, bez nárokov. Takto človek ponúkne Bohu absolútnu možnosť konať. Ďalej sa text venuje maličkým. Tento výraz zahŕňa krehkých učeníkov náchylných k pádu a pohoršeniu. V ďalšej perikope Ježiš dáva inštrukcie, ako postupovať v prípade prehrešenia sa člena spoločenstva. Grilli vysvetľuje, že vyjadrenie „nech ti je ako pohan a mýtnik“ (18,17) nevyjadruje odvrhnutie, ale impulz na ešte intenzívnejšie snahy o získanie brata späť.

Kapitola X (s. 91-99) je z hľadiska podnetov na teologickú reflexiu asi najsilnejšia. Tu sa autor venuje kapitolám 26–27 a zameriava sa na koncept krvi zmluvy v troch textoch. Prvý je z prostredia Poslednej večere. Mt ako jediný pri slovách nad kalichom hovorí, že krv zmluvy je na odpustenie hriechov (porov. 26,28). Grilli odmieta interpretáciu v zmysle obety zmierenia, obety za dlh človeka spôsobený hriechom: „Eucharistia – vo svetle Matúšovho evanjelia – nám predstavuje inú víziu: neexistuje nijaký dlh na splácanie. [...] Jediná sila schopná prekonať oddelenie, záporné stránky života vrátane hriechu, je láska...“ (s. 94). Druhým textom je Judášovo vyznanie pred kňazmi: „Zhrešil som, lebo som zradil nevinnú krv“ (27,4). Autor ponúka príklad zo židovskej tradície, ktorý prezentuje samovraždu ako spôsob odčinenia hriechov. Tretím textom je zvolanie zástupu: „Jeho krv na nás a na naše deti“ (27,25). Autor silne zdôrazňuje, že chápať tieto slová v zmysle prekliatia na mnohé generácie je v rozpore so soteriologiou Nového zákona. Aj keď v Mt nachádzame mnoho výrokov v zmysle súdu a logiky odplaty, keď sa prichádza „k Ježišovmu umučeniu a smrti, táto logika sa stráca“ (s. 98).

„Testament zmŕtvychvstalého“ je titul kapitoly XI (s. 101-107), ktorá sa zaoberá záverom evanjelia (Mt 28,16-20), tzv. misijným príkazom. Učeníci sa s Ježišom stretávajú na vrchu, ktorý vo svetle udalosti Ježišovho premenenia rozširuje toto zjavenie pre všetkých. Učeníci nie sú nazývaní apoštolmi, a tak sa vyzdvihuje ich učeníctvo. Takto sú blízki Ježišovým učeníkom všetkých čias aj tým, že sú *oligopistoi* („maloverní“), a hoci sa Ježišovi klaňajú, zároveň aj pochybujú. Aj Ježišov príkaz znie: *mathēteusate* („robte“) učeníkov. Nejde tu teda o scénu súdu, ale poslania. Celé evanjelium sa napokon uzatvára tak, ako sa začalo: „Ja som s vami po všetky dni až do skončenia sveta“ (28,20; porov. 1,23).

Kapitola XII (s. 109-115) obsahuje záverečné poznámky, ako kráčať v Matúšových stopách. Odhaľuje čitateľovi, ako ho Mt pozýva zamyslieť sa nad jeho židovskými koreňmi a dôležitosťou Písma Izraela. V tomto evanjeliu môžeme badať prítomnosť židovského konceptu *šekina* – Božej prítomnosti v Ježišovi Kristovi. Zároveň je to evanjelium, v ktorom sa výraz *otec* objavuje štyridsaťštyrikrát, čo prevyšuje všetky ostatné evanjeliá. Je to zároveň aj evanjelium spoločenstva: len v Mt Ježiš trikrát nazýva učeníkov svojimi bratmi (porov. 12,49-50; 25,40; 28,10).

Cirkev je tak pre Mt dôležitá, ale jej zmysel je v prvom rade v poslaní slúžiť kráľovstvu a človeku.

Recenzovaná kniha je stručným prehľadom celého Evanjelia podľa Matúša. Čitateľ cez ňu môže nahliadnuť do základných konceptov a teológie nielen autora tohto evanjelia, ale aj jeho celého spoločenstva, ktoré tvorilo dôležitú súčasť prvokresťanskej komunity. Svojím štýlom a stručnosťou je prístupná širokému publiku, a tak môže mnohým pomôcť pri premene vnímania biblických textov a následne podnietiť túžbu prehĺbiť svoje poznanie v tejto oblasti. Preto tak ako v prípade knihy o Markovom evanjeliu, aj tu sa treba KBD poďakovať, že prináša tento titul do rúk slovenského čitateľa.

*Matúš Imrich
Exnárova 15
080 01 Prešov*

PANCZOVÁ, Helena – ŠKOVIERA, Daniel: *Biblická gréčtina. Vysokoškolská učebnica*, Bratislava: Lingea, 2014. 351 s. ISBN 978-80-8145-099-0.

Recenzovať knihu dobrých autorů není snadné. Platí to i o učebnici *Biblická gréčtina*, jejímiž autory je dvojice zkušených vysokoškolských pedagogů, Helena Panczová a Daniel Škoviera. Zatímco Helena Panczová (*1975) momentálně vyučuje řečtinu na Papežském biblickém institutu v Římě, jméno Daniela Škoviery (*1946) je spjato s výukou klasické filologie v Bratislavě. Oba autoři působí nejen jako učitelé, ale mají na svém kontě značný seznam překladů klasických děl do slovenštiny. Helena Panczová je kromě toho autorkou *Řecko-slovenského slovníku*, který je vůbec prvním slovníkem staré řečtiny na Slovensku³. Ani jeden z autorů tedy není ve svém oboru začátečníkem, což dokládá recenzovaná publikace, která ve slovenském prostředí nemá obdoby, a to nejen kvalitou, ale rovněž svým rozsahem⁴.

Výklad řecké gramatiky je rozdělen do padesáti lekcí (s. 22–264), které mají jednotnou strukturu: v první části je vysvětlena gramatika, poté následují cvičné věty a příslušná slovní zásoba. Od jedenácté lekce si pak student může vyzkoušet své

³ PANCZOVÁ, Helena: *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov*, Bratislava: Lingea, 2012.

⁴ V českém prostředí by jí mohla konkurovat snad jen nedávno vyšlá učebnice dvojice autorů HORÁČEK, Filip – CHLUP, Radek: *Učebnice klasické řečtiny*, Praha: Academia, 2012.

znalosti již přímo na četbě souvislého novozákonního textu, jehož úryvky mu autoři v závěru každé lekce nabízejí. Výklad gramatických jevů je srozumitelný a důkladný, šitý na míru pro posluchače (čtenáře) s vyššími ambicemi než jen „udělat nějak zápočet“. Proto může být kniha doporučena jak studentům základní teologie tak i zájemcům z řad klasické filologie či postgraduálním studentům.

Pořadí probíraných gramatických jevů je klasické a jistě opodstatněné, v případě potřeby autoři odkazují na dosud neprobraný jev v pozdějších lekcích. Přesto si dovoluji položit otázku, zda by nebylo namístě porušit zaběhlé pořadí a udělat výjimku v případě výkladu participií a jejich funkce v řecké větě. Tato látka je v učebnici probírána až ve 33. a 34. lekci (s. 178-188). Ze zkušenosti vím, že se jedná o téma didakticky poměrně náročné, vyžadující důkladný výklad a velké množství příkladových vět, mimo jiné i proto, že v gramatikách moderních jazyků tento jev prakticky nemá paralelu. (Nutno podotknout, že právě z tohoto hlediska je v recenzované publikaci při výkladu genitivu absolutního vítanou inovací zařazení obdobných konstrukcí v latině a v některých slovanských jazycích, s. 185-186). V jazycích klasických (řečtině i latině) jde naopak o jev velmi častý (v samotném Novém zákoně bychom stěží našli delší úsek bez participiálních konstrukcí), a tak by snad nebylo od věci zařadit pojednání o tzv. spojitém a nespojitém participiu již do první poloviny učebnice.

Za velmi užitečný a vhodně zařazený již do počátečních lekcí považuji naopak výklad o postavení přívlastku (s. 33, 2. lekce), infinitivních vazbách (s. 59, 8. lekce) či pojednání o dvojici částic $\mu\epsilon\nu$ – $\delta\acute{\epsilon}$ (s. 73, 11. lekce).

Obecně výkladu jednotlivých gramatických jevů lze stěží co vytknout. Autoři postupují s přísloušnou filologickou akribií, k hlubšímu pochopení přispívají i občasně exkurzy do historické mluvnice řečtiny. Preciznost výkladu platí i o podmínkových souvětích (49. lekce, s. 254-256), nicméně bych si dovolila navrhnout, zda by v učebnici, která se profiluje jako propedeutická pomůcka pro budoucí biblisty, nebylo užitečné upozornit na strukturu a způsoby vyjádření podmínky v hebrejštině, což by pak vysvětlilo, proč novozákonní řečtina (a na jejím základě i Vulgáta) některé formy podmínkových vět jednoznačně upřednostňuje.

Nezbytnou součástí učebnice je seznam slovesných řad a přehledné tabulky shrnující základní slovesnou a jmennou flexi (s. 290-313). Oba tyto dodatky studenti jistě ocení, obzvláště praktickou pomůckou jim budou slovesné řady, rozdělené podle zakončení přítomného kmene. Učebnici uzavírá řecko-slovenský slovníček použitých slov (s. 316-344) a rejstříky (s. 345-351). Jistou zvláštností je útlá čítanka (s. 266-288) obsahující tři typy textů: biblické, světské a liturgické. Různorodost textů chápu jako pokus rozšířit studentům obzory, nicméně otázkou zůstává, zda studenti – potenciální biblisté, jimž je tato kniha především určena (viz úvod, s. 16) – potřebují čist novozákonní texty oproštěné od kritického aparátu, a zda by nebylo

vhodnější vést je k četbě přímo podle kritické edice Nestle – Aland (podobně jako v případě textů uvedených v závěru každé lekce). S tím souvisí i další otázka, totiž zda by nebylo vhodné – alespoň v druhé části učebnice, kdy už student zvládl základní morfologii – přestat uvádět u příkladových vět slovní zásobu, a pokusit se tak donutit studujícího sáhnout k tzv. velkým slovníkům. Schopnost pracovat se slovníkem považuji totiž pro zvládnutí klasických jazyků za klíčovou, i když taková schopnost zdaleka není samozřejmostí. Sama ovšem nevím, zda bych se takového „experimentu“ ve své učebnici odvážila.

Hlavní přínos této slovenské učebnice (pominu-li věcnou bezchybnost a typografickou preciznost) je dle mého soudu především v tom, že se nepodbízí, resp. neočekává napůl vzdělaného čtenáře či studenta bez vážného zájmu o věc.

I po typografické stránce je kniha velmi dobře zpracována, vítaným zpestřením je obrázek na obálce (fotokopie Sinajského kodexu se začátkem modlitby Otčenáš); celkově působí publikace přívětivým dojmem. Ačkoli estetický dojem jistě není u vysokoškolské učebnice to nejdůležitější, studenti budou s touto knihou trávit pravděpodobně poměrně hodně času, a tak se jistě vyplatí investovat i do její vizuální stránky.

Ačkoli je *Biblická gréčtina* primárně učebnicí pro studenty teologie, resp. biblistiky, jistě si zaslouží pozornost i klasických filologů, zejména těch, kteří chtějí nahlédnout do textů staré křesťanské tradice. A osobně věřím, že již brzy najde uplatnění také v českém prostředí.

Jana Plátová
Katedra biblických věd CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc

Letná škola jazykov Biblie 2015

Vzdelávacia a formačná iniciatíva zameraná na štúdium Biblie a biblických jazykov známa ako *Letná škola jazykov Biblie (LŠJB)* vyvíjala svoju činnosť aj v priebehu roka 2015, a to konkrétne v troch formách.

Prvú predstavovala organizácia viacerých odborných seminárov na biblické témy v spolupráci s Diecéznym katechetickým úradom Košického arcibiskupstva: *Biblia a film: Ježiš v Getsemani* (17. apríl 2015, Košice; Uvedenie do problematiky – Róbert Lapko, Filmové ukážky: Normam Jewison: Jesus Christ Superstar/Franco Zeffirelli: Jesus of Nazareth/Mel Gibson: The Passion of the Christ/Michael Offer: The Passion; odborná reflexia: Karol Horák, Tadeusz Zasepa, Juraj Feník); *O srdci človeka: podnety biblických textov* (15. máj 2015, Košice; Máme dve srdcia? Viacfunkčnosť srdca v SZ perspektíve – Róbert Lapko; Čo sa zmesť do srdca? Ukážky z Pavlových listov – Juraj Feník; Srdce: miesto stretnutia Boha a človeka – Pavol Hrabovecký); *O cudzinecťve a migrácii: podnety biblických textov a súčasné výzvy* (9. október 2015, Košice; Sýria miesto kresťanov? – Milan Lach; Utečenecká a migračná kríza: Súvislosť pre súčasnosť a budúcnosť Európy – Ján Figel'; Immigration from French perspective – Florence Vychytil-Baudoux; Utečenci pred našimi dverami: cudzinec v SZ perspektíve – Róbert Lapko; Mesiaš aj pre cudzincov: pohľad do Lk 1–2 – Juraj Feník).

Druhou formou bolo organizovanie dvoch vedeckých konferencií v spolupráci s Teologickou fakultou Katolíckej univerzity v Ružomberku a príprava kolektívnej monografie *K metodike prekladu Svätého písma do slovenčiny*. Prvá konferencia niesla názov *Metodika prekladu Svätého písma do slovenčiny* (10. apríl 2015, Košice; pozri *StBiSl* 7 [1/2015]) a druhá *O biblickom jazyku a preklade* (8. október 2015, Košice; Biblický štýl: áno, či nie? – Jozef Mlacek; Niektoré špecifiká biblického jazyka – Terézia Rončáková; Ukážky formálnej a dynamickej

ekvivalencie pri preklade NZ – Juraj Feník; Niektoré problémy starovekých prekladov Biblie – Peter Juhás; Náčrt princípov pre prekladanie Biblie – Róbert Lapko).

Už tradičnou bola organizácia letných jazykových kurzov. Štvrtý ročník LŠJB (spolu už takmer 50 absolventov zo Slovenska a zahraničia) sa konal v spolupráci s Centrom spirituality Východ-Západ Michala Lacka (Košice) Teologickej fakulty Trnavskej univerzity v Trnave a pozostával z kurzov gréčtiny a hebrejčiny pre začiatočníkov (v slovenskom a anglickom jazyku). Medzi absolventov tohto ročníka patria predovšetkým laici, seminaristi a kňazi Košickej arcidiecézy a Prešovskej archieparchie a vyučujúci Prešovskej univerzity.

Ponuka jazykových kurzov bude v lete 2016 rozšírená o úvod do sýrčiny a akkadčiny a o staroslovienský jazyk. Rovnako sa predpokladá pokračovanie v organizácii odborných seminárov na biblické témy. O programe LŠJB pre leto 2016 budeme v najbližších mesiacoch informovať.

*Juraj Feník
Teologická fakulta v Košiciach
Hlavná 89
041 21 Košice*

Stretnutie Katolíckej biblickej asociácie

V dňoch 1. – 4. augusta 2015 sa v americkom meste New Orleans uskutočnilo 78. medzinárodné stretnutie Katolíckej biblickej asociácie Ameriky. Medzi približne 400 účastníkmi s prevahou z USA boli i slovenskí biblisti Peter Dubovský SJ, Juraj Feník, Jozef Jančovič, Libor Marek, Milan Sova a Blažej Štrba. Počas štyroch pracovných dní sa sledoval zaužívaný formát a striedali sa rozličné typy stretnutí: plenárne prednášky, panelové diskusie, práca v skupinách a referáty o výskume.

Plenárne prednášky ponúkli systematicky spracované témy s najväčšou relevanciou pre aktuálne problémy Cirkvi a súčasnej spoločnosti. Do popredia pritom vystúpil najmä faktor adresátov a čitateľov textu, vďaka ktorým sa Sväté písmo nedá chápať iba ako zoznam autoritatívnych výrokov. Až interakciou s adresátmi sa odhaľuje potenciál Písma pri formovaní a premene ľudských životov.

Pri panelových diskusiách boli predstavené základné tézy zo strany významných odborníkov v konkrétnej oblasti, čím sa stimulovala výmena názorov. Účastníci takto mali dobrú príležitosť oboznámiť sa s najnovšími trendmi a výskumom v oblastiach, ktoré prechádzajú veľkými premenami.

Práca v skupinách umožnila do hĺbky sa venovať vybraným témam a otázkam, ktoré boli vopred rozpracované. Výhodou tohto formátu je tematická kontinuita a hlboký záber, nakoľko sa dané skupiny stretávajú každoročne a dlhodobo sa venujú istej oblasti.

V referátoch o výskume bol poskytnutý priestor jednotlivcom, ktorí mohli informovať o svojej práci a konfrontovať sa s prítomnými odborníkmi z daných oblastí.

Veľkým prínosom stretnutí a práce Katolíckej biblickej asociácie je služba Cirkvi a Magistériu pri snahe lepšie pochopiť a nasledovať Božie slovo. V tomto smere treba spomenúť najmä dve významné prednášky.

Pri príležitosti blížiaceho sa 50. výročia schválenia dogmatickej konštitúcie *Dei Verbum* (18. novembra 1965) prezentoval Ronald D. Witherup, P.S.S., zo Seminára sv. Sulpicia v Paríži výsledky svojho výskumu o význame *Dei Verbum* pri čítaní Svätého písma, hodnotenie tohto dokumentu a jeho prínos pre súčasnú exegetickú prácu. Podľa jeho názoru je *Dei Verbum* najvýznamnejší dokument Druhého vatikánskeho koncilu a je potrebné ešte mnoho práce, aby súčasná Cirkev naplno reflektovala učenie tohto dokumentu a aplikovala jeho závery.

Druhý významný príspevok do súčasnej teologicko-pastoračnej diskusie v Cirkvi ponúkol Francis Moloney SDB zo Saleziánskeho teologického kolégia v Austrálii. Jeho analýza biblických textov, zaoberajúcich sa rozvodom a uzatvorením nového manželstva, bola odpoveďou na výzvu pápeža Františka, ktorý požiadal biblistov, aby ponúkli dôslednejší pohľad na relevantné biblické texty, a tak pomohli Cirkvi byť vernou Božiemu zjaveniu a sprostredkovať ho ľuďom. Vo svojej prednáške vychádzal z nauky *Dei Verbum* a poukázal na viaceré štádiá vývinu posvätnej Tradície, ktoré sú zachytené v biblických textoch. Či už autori synoptických evanjelií, ako aj Pavol vo svojich formuláciách o manželstve reflektovali situáciu svojich adresátov a ponúkli riešenia, ktoré zohľadňovali ich životné okolnosti. Ideál manželstva, ktorý nie všetci dokážu pochopiť a žiť, je predstavený ako neustála výzva a pozvanie. Posvätní autori pod vplyvom inšpirácie hľadali spôsoby, ako sa k tomuto ideálu môžu priblížiť i ľudia vo svojej nedokonalosti.

Každoročná konferencia Katolíckej biblickej asociácie umožňuje stretnutia biblistov, výmenu myšlienok, oboznámenie sa s trendmi biblického výskumu a prehĺbenie osobných vzťahov. Dúfajme, že i budúročné stretnutie v Santa Clara (Kalifornia) nebude výnimkou.

*Libor Marek
Ss. Cyril and Methodius Parish
41233 Ryan Road
Sterling Heights, MI
48314 USA*

Usnul Frank-Lothar Hossfeld

Biblický svet so zármutkom prijal správu, že 2. novembra 2015 naveky usnul biblista, žalmológ a teológ prof. Frank-Lothar Hossfeld (nar. 19. 6. 1942 v Metz, Francúzsko).

Prínos prof. Hossfelda na poli skúmania Starého zákona a to najmä Knihy žalmov, ale aj iných biblických spisov, bol nesmierny. Redakcia *StBiSl* mala možnosť spolupracovať s týmto svetovo uznávaným odborníkom pri realizácii konferencie *Žalmy – z pohľadu ich autorov a neskoršej recepcie* (Badín, 2012), ktorej prof. Hossfeld poskytol, popri iných, odborné zastrešenie. Príspevok prof. Hossfelda „Dejinné zastavenia Izraela ako ráz tiahnucci sa Žaltárom“, ktorý odznel na spomenutej konferencii, bol následne uverejnený v *StBiSl* 4 (2/2012) 72-81.

V úcte k osobnému svedectvu veriaceho a vedca prof. Franka-Lothara Hossfelda sa s ním Redakcia *StBiSl* lúči slovami z jeho obľúbenej knihy: „... až raz vstanem zo sna, nasýtim sa pohľadom na teba“ (Ž 17,15).

*Za Redakciu StBiSl
Martina Korytiaková*

Libri ad directionem missi

CHRUPCALA, Lesław Daniel: *Everyone will see the salvation of God: studies in lukan theology* (SBFA 83), Milano: Edizioni Terra Santa, 2015. 390 s. ISBN 978-88-62403-28-3.

ČAJA, Andrej Mária: *Panna Mária vo Svätom písme. „Ale Mária zachovávala všetky tieto slová vo svojom srdci a premýšľala o nich.“ (Lk 2,19)*, Nitra: Gorazd, 2015. 319 s. ISBN 978-80-89481-32-3.

KOUAMÉ, Yao Adingra Justin: *Commencement d'un parcours: Une étude exégetique et théologique de Jn 3,1-21* (TG.T 216), Roma: Gregorian & Biblical Press, 2015. 320 s. ISBN 978-88-7839-319-6.

KRAUSE, Joachim J.: *Exodus und Eisodus. Komposition und Theologie von Josua 1–5* (VTSup 161), Leiden: Brill, 2014. 488 s. ISBN 978-90-0426-779-4.

PANCZOVÁ, Helena – ŠKOVIERA, Daniel: *Biblická gréčtina. Vysokoškolská učebnica*, Bratislava: Lingea, 2014. 351 s. ISBN 978-80-8145-099-0.

SV. GREGOR Z NYSSY: *Výklad Veľpiesne. 1. časť: Prológ a Homílie 1-5* (Starokresťanská knižnica 6). Úvodná štúdia, preklad, poznámky a indexy Helena Panczová, Bratislava: Dobrá kniha, 2015. 232 s. ISBN 978-80-7141-927-3.

VAŇUŠ, Marek: *La presenza di Dio tra gli uomini: la tradizione della "shekinah" in Neofiti e in Matteo* (TG.T 214), Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2015. 425 s. ISBN 978-88-7839-317-2.

VARŠO, Miroslav: *Ozeáš, Joel, Amos* (KSZ 4), Kežmarok: Vivit, 2015. 542 s. ISBN 978-80-8175-003-8.

Liber annuus LXIII 2013, Editor L. Daniel Chrupcala, Milano: Edizioni Terra Santa – Studium Biblicum Franciscanum, 2014. 575 s. ISBN 978-88-6240-219-4, ISSN 0081-8933.

Liber annuus LXIV 2014, Dedicated to Giovanni Claudio Bottini, ofm, on the Occasion of His 70th Birthday, Editor L. Daniel Chrupcala, Milano: Edizioni Terra Santa – Studium Biblicum Franciscanum, 2015. 741 s. ISBN 978-88-6240-343-6, ISSN 0081-8933.

Old Testament Abstracts 38 (2/2015), Editor Christopher T. Begg, Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America. 279-557 s. ISSN 0364-8591.



Svetlo trojich dní



www.lumen.sk

102,9	Banská Bystrica	106,3	Lučenec	96,1	Senica	102,9	Tatry
99,1	Bardajov	89,4	Martin	93,3	Sitno	95,6	Topoľčany
93,8	Bratislava	103,3	Michalovce	105,2	Skalica	93,3	Trenčín
103,4	Brezno	105,8	Námestovo	90,6	Skalité	98,1	Trnava
105,8	Čadca	95,7	Nitra	93,2	Snina	98,0	Zlaté Moravce
94,4	Košice	92,9	Prešov	99,6	Spišská Stará Ves	89,8	Žilina
99,8	Levoča	98,1	Prievidza	99,8	Stará Ľubovňa		
89,7	Liptovský Mikuláš	106,3	Rožňava	93,5	Štúrovo		

vivit

Vydavateľstvo VIVIT
www.vivit.sk
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
www.tftu.sk



vám prinášajú

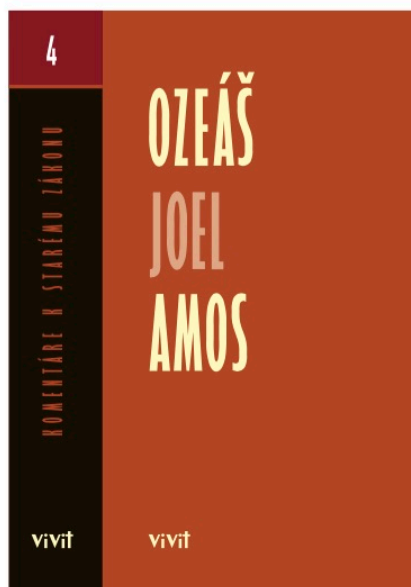
nový zväzok prvého odborného komentára k Svätému písmu v slovenčine

Komentáre k Starému zákonu 4

Ozeáš, Joel, Amos

Na Slovenský trh náboženskej a vedeckej literatúry prichádza nový zväzok komentárov. Po prvých veľkých zväzkoch o Knihe Genezis, Exodus a Evanjeliu podľa Marka prichádza na svetlo druhý diel komentárov k malým prorokom. Prvý diel sa venoval Abdiášovi, Jonášovi a Micheášovi. Druhý diel študuje prorokov Ozeáša, Joela a Amosa. Títo traja proroci predstavujú zlomové obdobie v dejinách Izraela. Proroci idú proti prúdu a ostro kritizujú prosperujúce kráľovstvo Izraela. Na povrch vychádza sociálna nespravodlivosť, pokryectvo a zneužívanie liturgických slávností.

Hodnota týchto proroctiev je nielen v kritike, ale hlavne v schopnosti vidieť koreň problémov, ktoré nakoniec dovedli Izrael k záhube. Témy, ktoré rozoberajú títo traja proroci, sú aktuálne aj dnes a prorocký hlas, ktorý dokáže povedať pravdu, je potrebný v každej dobe, aj keď nie je vždy vítaný, ako to bol za čias starozákonných prorokov. Na druhej strane títo traja proroci odhaľujú hĺbku a veľkosť Božej lásky. Poukazujú na to, ako Boh neustále hľadá cestu k Svojemu ľudu, ktorý sa stále znovu stráca.



Peter Dubovský SJ

544 strán, 16,5x 23,5 cm, viazaná s prebalom, cena 19,- €

Contents

Treaties	
<i>Jeremy CORLEY</i> Tripartite Creation in Sirach 16:26–17:4	155-184
<i>Blažej ŠTRBA</i> Boundless is God’s Forgiveness? The Hebrew root <i>slh</i> and its Greek Translations as an Essential Element of the Old Testament Theology of Forgiveness	185-219
<i>Juraj FENÍK</i> Temporarily Barren: Elizabeth and the Transformation of Women in Luke’s Gospel	220-247
<i>Ladislav TICHÝ</i> “Be Merciful” (Luke 6:36) in the Context of the New Testament	248-264
<i>Dagmar KRÁĽOVÁ</i> “For His Mercy is Everlasting”. An Outline of the Correlation Between Integrity and Mercy in Selected Biblical Characters and Its Clarification From the Psychological Point of View	265-282
Abstracts and Reviews	283-306
Communications and references	307-310

Obsah

Štúdie	
Jeremy CORLEY Tripartite Creation in Sirach 16:26–17:4	155-184
Blažej ŠTRBA Bezhraničné Božie odpustenie? Hebrejský koreň <i>slh</i> a jeho grécke preklady ako základný prvok teológie Starého zákona o odpustení	185-219
Juraj FENÍK Dočasne neplodná: Alžbeta a premena žien v Lukášovom evanjeliu	220-247
Ladislav TICHÝ „Buďte milosrdní“ (Lk 6,36) v kontextu Nového zákona	248-264
Dagmar KRÁEOVÁ „Lebo jeho milosrdenstvo je večné“. Náčrt korelácie integrity a milosrdenstva u vybraných biblických postáv a jej osvetlenie z psychologického hľadiska	265-282
Abstrakty a recenzie	283-306
Správy a oznamy	307-310